# El sentido del pasado

## Ensayos de historia de la filosofía

Bernard Williams

FILOSOFÍA

**Bernard Williams** (1929-2003) fue profesor Knightbridge de filosofía, en la Universidad de Cambridge; profesor Monroe Deutsch de filosofía, en la Universidad de California, Berkeley; profesor White de filosofía moral, en la Universidad de Oxford, y fue *Fellow* del All Souls College, Oxford, hasta su muerte.

**Myles Burnyeat** (1939) es *Senior Research Fellow* en filosofía del All Souls College, Oxford. Ha publicado *The "Theaetetus" of Plato* (Hackett, 1990) y *A Map of Metaphysics Zeta* (Mathesis Publications, 2001).

“Es difícil imaginar una mejor colección. Los ensayos sobre pensamiento y literatura griegos, Platón y Aristóteles, conformarían por sí solos un volumen distinguido y, junto con los ensayos de Williams sobre Descartes, Hume, Nietzsche y Collingwood (algunos de ellos inéditos hasta ahora), constituyen una obra que sólo puedo describir como un hito histórico peculiar. ¿Qué podría ser más valioso que ver cómo, en manos de uno de los más importantes filósofos de los años recientes, todos estos filósofos y las preguntas que plantean se pueden iluminar entre sí?”

ALEXANDER NEHAMAS
Princeton University

“La actividad filosófica, cuando viene viva, es preciosa. Este brillante y cautivador libro es filosofía viviente en su historia”.

JONATHAN LEAR
The University of Chicago

# El sentido del pasado

Bernard Williams

# El sentido del pasado

## Ensayos de historia de la filosofía

Traducción de Adolfo García de la Sienra
Edición e introducción de Myles Burnyeat
Prefacio de Patricia Williams

Sección de Obras de Filosofía

Primera edición en inglés, 2006
Primera edición en español (FCE), 2012
Primera edición electrónica, 2013

Título original: *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*
© 2006 Princeton University Press

D. R. © 2012, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-Nocomercial-Compartir igual)

**ISBN** 978-607-16-1667-8 (ePub)
978-607-16-1705-7 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

# Sumario

*Prefacio*, Patricia Williams
*Introducción*, Myles Burnyeat

LOS GRIEGOS

I. El legado de la filosofía griega
II. *Las traquinias:* ficciones, pesimismo, ética
III. Para comprender a Homero: literatura, historia y antropología ideal

SÓCRATES Y PLATÓN

IV. La justicia pagana y el amor cristiano
V. Introducción al *Teeteto* de Platón
VI. Platón contra el inmoralista
VII. La analogía entre la ciudad y el alma en la *República* de Platón
VIII. La construcción platónica de la bondad intrínseca
IX. La teoría de los nombres de *Crátilo* y su refutación
X. Platón: la invención de la filosofía

ARISTÓTELES

XI. La conducta de la persona virtuosa
XII. Aristóteles sobre el bien: un bosquejo formal
XIII. La justicia como una virtud
XIV. Hilemorfismo

DESCARTES

XV. El uso del escepticismo por Descartes
XVI. Ensayo introductorio sobre las *Meditaciones* de Descartes
XVII. Descartes y la historiografía de la filosofía

HUME

XVIII. Hume sobre la religión

SIDGWICK

XIX. El punto de vista del universo: Sidgwick y las ambiciones de la ética

NIETZSCHE

XX. La psicología moral minimalista de Nietzsche
XXI. Introducción a *La gaya ciencia*
XXII. «Hay muchos tipos de ojos»
XXIII. El sufrimiento insoportable

R. G. COLLINGWOOD

XXIV. Un ensayo sobre Collingwood

WITT GENSTEIN

XXV. Wittgenstein y el idealismo

*Bernard Williams: publicaciones filosóficas completas*
*Índice general*

# Prefacio

PATRICIA WILLIAMS

Habiendo sido un filósofo con un interés permanente en la civilización clásica, fue, quizá, apropiado que Bernard muriera en Roma. El hospital se hallaba en el sitio de un antiguo templo a Esculapio, dios de la sanidad, y a quien, según dijo Platón, Sócrates había traído a colación en sus palabras finales.

Trabajó sobre la elección de los textos para este volumen mientras su último libro, *Truth and Truthfulness* [Verdad y veracidad],* se hallaba en prensa. La mayoría iban a ser sobre filosofía clásica. Los ensayos sobre Nietzsche se han agregado a la lista por sugerencia de Raymond Geuss, a quien, con Barry Stroud, se deben las orientaciones sobre la conformación final de este volumen. Les estoy muy agradecida por su ayuda. El hallazgo de un ensayo no publicado sobre Collingwood entre los papeles de Bernard fue un bono adicional. Tristemente, él no vivió para escribir el ensayo introductorio sobre la historia de la filosofía que había planeado —un artículo de carácter sustancial—. Es un tema que lo había cautivado durante muchos años. Adrian Moore, quien conoció bien los pensamientos de Bernard, ha tenido la amabilidad de bosquejar su contenido probable como sigue:

> En algunas notas que dejara, Bernard indicó cómo hubiera usado este ensayo para regresar a una distinción que trazó primeramente en el prefacio a su libro sobre Descartes,** y que traza nuevamente en el capítulo XVII de esta recopilación: la distinción entre la historia de las ideas y la historia de la filosofía.
>
> La historia de las ideas es en primera instancia historia; la historia de la filosofía, a la cual pertenecen tanto el libro sobre Descartes como este volumen, es en primera instancia filosofía.
>
> Bernard no pensaba que esta distinción fuera nítida, pero sí creía que era importante, y siempre apreció profundamente la especial contribución a la filosofía que, a su juicio, hacía la historia de la filosofía.
>
> Esta contribución no consistía, como los filósofos adscritos a la tradición analítica solían pensar, en dirigir la atención hacia voces de antaño que pudieran ser escuchadas en calidad de participantes en los debates contemporáneos: en modo alguno. Consistía en apuntar hacia voces de antaño que sencillamente *no* podían ser escuchadas en calidad de participantes en los debates contemporáneos, y que, por lo tanto, cuestionaban cualesquiera de las suposiciones que hacían posibles esos debates.
>
> En sus notas, Bernard también escribió que, aunque está claro por qué la filosofía necesita a la historia (por razones que explora en *Truth and Truthfulness*), es menos obvio por qué necesita a la historia de sí misma. Seguramente quería decir justamente eso: es menos *obvio* por qué requiere de la historia de sí misma. No había ninguna implicación de que la filosofía no necesitase a la historia de sí misma. En estos ensayos él contribuye a mostrar por qué realmente tiene esta necesidad, y cómo la necesidad puede y debiera ser satisfecha.

Bernard y yo tenemos una deuda especial con Myles Burnyeat por la inmensa cantidad de tiempo que ha dedicado a seguir y revisar todo lo que aparece aquí y, especialmente, por su introducción. No hay nadie a quien Bernard admirase más en el campo de la filosofía clásica de hoy en día.

Mis agradecimientos también para Walter Lippincott, el ex director de Princeton University Press, y al equipo de Princeton, cuyo compromiso con Bernard como autor y con los altos estándares y experiencia profesional en cada aspecto de la publicación son muy apreciados en un tiempo en que la edición académica encara complejos desafíos financieros.

Estos artículos aparecieron originalmente en los lugares enlistados abajo (la numeración corresponde al capítulo correspondiente de la presente obra). Se reconoce con gratitud el permiso de los editores para publicarlos.

1. «The Legacy of Greek Philosopy», en *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, M. I. Finley (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1981, pp. 202-255. Con el permiso de Oxford University Press.
2. «The Women of Trachis: Fictions, Pessimism, Ethics», en *The Greeks and Us: Essays in Honor of Arthur W. H. Adkins*, Robert B. Louden y Paul Schollmeier (eds.), University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 43-53. © 1996 por la Universidad de Chicago. Derechos reservados.
3. «Understanding Homer: Literature, History and Ideal Anthropology», en *Being Human: Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*, Neil Roughly (ed.), De Gruyter, Berlín, 2000, pp. 224-232.
4. «Pagan Justicie and Christian Love», en *Virtue, Love and Forms: Essays in Memory of Gregory Vlastos*, Terence Irwin y Martha Nussbaum (eds.), *Apeiron*, 26 (Academic Printing and Publishing, Edmonton, 1993), pp. 195-207. Con el permiso de Academic Printing and Publishing.
5. «Introduction to Plato's *Theaetetus*», en *Plato's Theaetetus*, trad. de M. J. Levett, rev. de Myles Burnyeat, Hackett, Indianapolis, 1992, pp. vii-xx.
6. «Plato against the Immoralist», en *Platons Politeia*, Otfried Höff e (ed.), Akademie Verlag, Berlín, 1997, pp. 55-67.
7. «The Analogy of City and Soul in Plato's Republic», en *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y R. M. Rorty (eds.), Van Gorcum, Assen, 1973, pp. 196-206.
8. «Plato's Construction of Intrinsic Goodness», en *Perspectives on Greek Philosophy: S. V. Keeling Memorial Lectures in Ancient Philosophy 1991-2002*, R. W. Sharples (ed.), Ashgate, Londres, 2003, pp. 1-18.
9. «Cratylus' Theory of Names and Its Refutation», en *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Malcolm Schofield y Martha Nussbaum (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 83-93.

0. « *Plato: The Invention of Philosophy»*, Phoenix, Londres, 1998; también publicado como uno de los capítulos de *The Great Philosophers: From Socrates to Türing*, Ray Monk y Frederic Raphael (eds.), Weidenfeld and Nicholson, Londres, 2000, pp. 39-75.
1. «Acting as the Virtuous Person Acts», en *Aristotle and Moral Realism*, Robert Heinaman (ed.), Keeling Colloquia 1, UCL, Londres, 1995, pp. 13-23.
2. «Aristotle on the Good: A Formal Sketch», *Philosophical Quarterly*, 12 (Blackwell's, Oxford, 1962), pp. 289-296.
3. «Justice as a Virtue», en *Essays on Aristotle's Ethics*, Amélie Oksenberg Rorty (ed.), University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1981, pp. 189-199. © 1981, Los regentes de la Universidad de California. Una versión menos exegética aparece en Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 83-93.
4. «Hylomorphism», en *A Festschrift for J. L. Ackrill, Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, Michael Woods (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1986, pp. 189-199. Con el permiso de Oxford University Press.
5. «Descartes' Use of Scepticism», en *The Skeptical Tradition*, Myles Burnyeat (ed.), University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1983, pp. 337-352. © 1983, Los regentes de la Universidad de California.
6. «Introductory Essay on Descartes' *Meditations*», en René Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, trad. de John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. vii-xvii.
7. «Descartes and the Historiography of Philosophy», en *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*, John Cottingham (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 19-27.
8. «Hume on Religion», en *David Hume: A Symposium*, D. F. Pears (ed.), Macmillan, Londres, 1963, pp. 77-88. Reproducido con el permiso de Palgrave Macmillan.
9. «The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics», *Cambridge Review*, 103 (mayo de 1982), pp. 183-191; reed. en Bernard Williams, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 153-171.
0. «Nietzsche's Minimalist Moral Psychology», *European Journal of Philosophy*, 1 (1993), pp. 4-14; reed. en *Making Sense of Humanity*, pp. 65-76.
1. «Introduction to *The Gay Science»*, en Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trad. de Josefine Nauckhoff, Bernard Williams (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. vii-xxii.
3. «Unbearable Suffering.» No hay previa publicación en inglés; traducción al alemán en *Zum Glück*, Susan Neiman y Matthias Kroß (eds.), Akademie Verlag, Berlín, 2004, pp. 95-102.
5. «Wittgenstein and the Idealism», en *Understanding Wittgenstein*, Godfrey Vesey (ed.), 1972-1973 (Royal Institute of Philosophy Lectures, vol. 7). (Macmillan,

Londres, 1974), pp. 76-95; reed. en *Moral Luck*, pp. 144-163. Reproducido con el permiso de Palgrave Macmillan.

[*] *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

[**] *Descartes: The Project of Pure Enquiry* [Descartes: El proyecto de la pura inquisición] (Harmondsworth: Penguin, 1978); reimpreso por Routledge, 2005.

# Introducción

MYLES BURNYEAT

Estos 25 ensayos de Bernard Williams abarcan un periodo de 41 años y se extienden desde el siglo VI a.C. hasta el XX d.C. Junto con su libro *Descartes: The Project of Pure Enquiry* [Descartes: el proyecto de la pura inquisición] (1978) y su maravilloso folleto *Plato: The Invention of Philosophy* [Platón: la invención de la filosofía] (1998, incluido en esta ed., cap. X), muestran una profundidad de compromiso con la historia de la filosofía que rara vez se encuentra hoy en día en un pensador tan prominente en la escena filosófica contemporánea. Bernard es un ejemplo raro de algo que en un tiempo, antes de que la filosofía se fracturara en especializaciones, era bastante común: un filósofo primero y por encima de todo, que se halla ocupado en el desarrollo de nuevos pensamientos sobre temas modernos, y que, no obstante, de tiempo en tiempo escribe sobre un asunto de historia de la filosofía.

En su permanente compromiso con la historia de la filosofía, Bernard se mantuvo fiel a la tradición de los «Grandes» de Oxford en la que se formó. Llegó a Oxford en 1947, mucho antes de que la filosofía se partiera en especializaciones. Su principal tutor filosófico en el Balliol College (con quien tuvo discusiones desde el principio) fue R. M. Hare, quien, además de sus bien conocidos libros sobre filosofía moral, también escribió sobre Platón. En el curso sobre los «Grandes» de aquellos días Platón y Aristóteles eran también tan obligatorios como la lógica, así que no es sorprendente que por mucho tiempo Oxford haya nutrido una tradición de combinar el pensamiento filosófico independiente con la erudición histórica. Cook-Wilson, Joachim, Joseph, Mure, Prichard y Ross habían contribuido por igual tanto a la filosofía como al estudio de la historia de la filosofía, enfocándose particularmente en Platón y Aristóteles. En los círculos académicos varios de estos nombres son todavía influyentes, incluso si entre los filósofos solamente la obra de Ross en materia de ética deontológica tiene hoy en día alguna aceptación.

Pero practicar la historia de la filosofía así como la filosofía no es lo mismo que practicar la historia de la filosofía filosóficamente. Uno puede proponerse elucidar el pensamiento de un filósofo del pasado sin que uno mismo se involucre en los asuntos en los que ese filósofo estaba interesado. En términos casi absolutos, hasta la segunda Guerra Mundial Oxford mantuvo su historia de la filosofía aparte de su filosofía. Cuando

Ross, por ejemplo, en el capítulo 7 de su todavía indispensable libro *Aristóteles* (1923), da una explicación de la ética altamente no deontológica de Aristóteles, sus propias y muy divergentes concepciones inevitablemente se asoman (a veces de manera bastante asertiva), pero no propone un debate explícito con Aristóteles. Obsérvese, en contraste, la discusión de Bernard sobre Aristóteles en «La justicia como una virtud» (cap. XIII, *infra*). Hay mucho de exposición comprensiva, pero también se realiza un sondeo filosófico: un sondeo que finalmente se convierte en una crítica del intento de Aristóteles de asimilar la justicia a virtudes como el valor y la templanza. La compenetración histórica en el pensamiento de Aristóteles conduce a una lección filosófica acerca de la justicia y la injusticia. No obstante, uno se las vería difíciles para decir qué partes del ensayo son historia y cuáles son filosofía. Ambas están involucradas de principio a fin, aun cuando algunas veces un elemento predomine y a veces el otro.

El mejor precedente para esta aproximación a la escritura de la historia de la filosofía es Gilbert Ryle, quien de varias maneras fue una influencia importante sobre el joven Bernard y otros de su generación. Ryle asumió el profesorado Waynflete de filosofía metafísica inmediatamente después de la segunda Guerra Mundial, en 1945.[1] Pero ya en *Mind* para 1939, justo antes de la guerra, había publicado el primero de varios innovadores y convincentes artículos sobre Platón. «El *Parménides* de Platón» insistía con vehemencia en que es válida la crítica de la Teoría de las Formas de Platón en la primera parte de ese diálogo, y en que Platón se dio cuenta de esto. Los lectores fueron invitados a adoptar la concepción revolucionaria de que el Platón tardío abandonó su más famosa teoría. (El repudio que mostró Wittgenstein ante su *Tractatus* fue un vigoroso ejemplo aquí.) Ryle propuso tratar el resto del *Parménides* como «un ensayo temprano acerca de la teoría de los tipos», en el espíritu de Russell.[2]

En retrospectiva, este artículo de Ryle puede ser visto como el manifiesto inaugural e iconoclasta de la forma en que la filosofía analítica se aproximaba a sus antiguos antecesores: la aproximación que llegó a ser dominante en los departamentos de filosofía anglófonos conforme se expandían con fuerza en los años de posguerra. Ryle fue tanto un amigo como un mentor importante de G. E. L. Owen, quien junto con Gregory Vlastos en los Estados Unidos fue uno de los líderes institucionales que recomendaban a sus mejores alumnos para los nuevos puestos y que ayudaron a que la filosofía antigua se convirtiera, no inmediatamente o por su designio (¡muy por el contrario!), en la profesión especializada que es ahora.

Ryle, por supuesto, se hubiera consternado al ver cómo la filosofía antigua, o cualquier parte de la historia de la filosofía, se desgajaba, quedando como una especialización junto a otras tales como la epistemología, la metafísica y la ética. Del mismo modo, cuando Bernard, escribiendo en un Festschrift para Owen, se llama a sí mismo «solamente un estudiante de tiempo parcial de estos temas»,[3] supongo que no está disculpándose, sino insistiendo en que uno no necesita ser un especialista para hacer una aportación. Y, de hecho, su ensayo «La teoría de los nombres de Crátilo y su refutación» resultó ser uno de los más influyentes en ese volumen. Asimismo, «La

analogía entre la ciudad y el alma en la *República* de Platón» (cap. VII), escrito para el Festschrift de Vlastos, ha dominado la discusión de su tema desde entonces. Otros artículos hubieran dejado más huella si no hubieran aparecido en volúmenes fáciles de pasar por alto. (Lo que hace de lo más valioso el haberlos reeditado en esta colección, planeada por el mismo Bernard.)

Aquí pienso particularmente en «El legado de la filosofía griega» (cap. I), que escribió cuando sus aposentos en el King's College de Cambridge se hallaban junto a los de Owen, cuya obra él reconoce.[4] Abre con el impactante enunciado: «El legado de Grecia a la filosofía occidental es la filosofía occidental». A Bernard se le había asignado la imposible tarea de resumir la filosofía griega en un volumen para el lector general que estaba diseñado para cubrir todos los aspectos de nuestro legado proveniente de la antigua Grecia. Lo que de hecho hace en sus cincuenta y tantas páginas es algo mucho más valioso. Concentrándose principalmente en Parménides y Platón, se las arregla para transmitir el espíritu y la emoción de la filosofía griega de una manera que cautiva al lector moderno, incluso al que carece de experiencia previa en filosofía. Durante el proceso hace varias observaciones importantes de las cuales los académicos especialistas también se pueden beneficiar. Por ejemplo, que si bien el mundo antiguo ciertamente formuló la concepción que conocemos como materialismo («Todo lo que existe es material»), nunca mantuvo la posición contraria del idealismo («Nada existe en última instancia más que las mentes y sus experiencias»). Hasta donde sé, Bernard fue la primera persona en observar este hecho (yo lo doy por tal, aunque en sus diferentes modos tanto Hegel como el obispo Berkeley pensaron lo opuesto). El que lo haya hecho me dio muchas horas felices de investigación y un largo artículo de mi autoría.[5]

Si cincuenta y tantas páginas es algo inusualmente extenso para un artículo en cualquier área de la filosofía,[6] la mayoría de los otros capítulos son inusualmente cortos en comparación con la norma en los estudios históricos. La longitud promedio de los artículos publicados es de sólo 12 páginas. Son también austeros con las notas (una sana versión de la política de abstención total que toda su vida mantuvo Ryle). Hay muchas notas eruditas en las páginas finales de *Shame and Necessity* [Vergüenza y necesidad] (1993) y *Truth and Truthfulness* [Verdad y veracidad] (2002), así que no es que Bernard dejara de «mantenerse al día con la literatura». En vez de ello, su nada abarrotada presentación les da a sus ensayos históricos la misma fuerza indomable que poseen sus contribuciones a la filosofía contemporánea. Le gusta ir directamente a un asunto central y atacarlo con vigor y originalidad. Nada de paja. Un buen ejemplo en este libro es el capítulo VIII, «La construcción platónica de la bondad intrínseca», donde empieza con la mejor explicación que jamás haya leído de qué exactamente es el proyecto de Platón cuando se propone en la *República* mostrar que la justicia es un bien intrínseco para la persona que la tiene, y concluye con su propia explicación filosófica de cómo el proyecto de Platón pudiera aceptablemente encajar en un marco menos objetivista que el que exige la *República*. El resultado es una contribución profunda a la historia de la filosofía hecha filosóficamente.

Sólo cuatro de los ensayos son anteriores a 1980: en orden cronológico, son los capítulos XI (1962), XVII (1963), XXV (1972-1973) y VII (1973).[7] Desempeñándose ahora en su primer trabajo como docente, en el New College de Oxford, de 1954 a 1959, Bernard enseñó a los estudiantes que asesoraba la acostumbrada dotación de «los Grandes»: la *República* de Platón y la *Ética* de Aristóteles, mientras que sus contribuciones a la lista de conferencias de la universidad incluyeron un curso a lo largo del periodo escolar sobre el *Teeteto* de Platón y otro en el que mantenía un debate semanal con John Lucas sobre temas de la *República*. Cuando se cambió al University College London, donde el profesor Grote del día era A. J. Ayer, regularmente dio el curso departamental sobre Platón (*i. e.*, Platón, no meramente la *República*), a quien todos los alumnos de filosofía de la London, entonces como ahora, debían (deben) estudiar tanto con amplitud como en detalle. Haré reminiscencias después acerca de su curso de Platón de 1964. Todavía estaba dando conferencias frecuentemente sobre Platón y sobre la ética de Aristóteles en la Universidad de California en Berkeley, su último puesto de docente. No obstante, era lento para enviar sus pensamientos históricos a la imprenta. Tenía cuatro artículos filosóficos impresos antes de 1960. Pero le tomó 14 años completar su *Descartes* de 1978, después de haberlo dejado de lado por varios años.[8] Solamente el artículo más temprano en esta compilación (cap. XII) fue enviado por él, por su propia iniciativa, a una revista especializada. Los restantes, como su *Descartes*, fueron comisionados por editores ávidos que estaban dispuestos, si era necesario *(experto credite)*, a demorar la publicación por meses o años con la esperanza de asegurar su contribución a su volumen o serie.

Todo esto habla de una vida en la que, para empezar, la historia de la filosofía resulta un interés importante pero subordinado. Sólo gradualmente los temas históricos se vuelven tan centrales a su pensamiento como lo son en *Shame and Necessity* y en *Truth and Truthfulness*. Nietzsche fue la influencia clave aquí, junto con Collingwood, razón por la que pareció apropiado incluir en esta recopilación los tres ensayos inéditos que aparecen más abajo como capítulos XXII-XXIV. Otro factor fue el anonadamiento de Bernard ante la compartimentación continuamente creciente de la filosofía. Entre más profesionales se vuelven los compartimientos estancos, y entre más, incluso, aquellos compartimientos que se hallan muy distantes de las ciencias (la ética y la metafísica, digamos, en contraste con la filosofía del lenguaje o la filosofía de las matemáticas) adquieren algo así como un programa de investigación, menos razón tienen los filósofos para adoptar un interés en la historia de su materia general, o siquiera de su parte de la materia. Atrapados en el presente, no pueden ni ver ni criticar los puntos débiles en las concepciones prevalecientes. Pierden una de las funciones tradicionales de la filosofía, la de entender y, si es necesario, criticar la cultura en que viven.

Esto, para Bernard, fue al menos *una* tarea importante, posiblemente *la más* importante que un filósofo puede emprender. Una tarea que emprendió tanto teóricamente, en *Shame and Necessity* y *Truth and Truthfulness*, como prácticamente en calidad de presidente de un comité gubernamental de signo claramente reformista sobre obscenidad y censura cinematográfica, por no mencionar su membresía en las

comisiones sobre apuestas y sobre las escuelas públicas. Como decía con su famosa broma: «Pasé por todos los vicios principales». Una broma que ningún otro filósofo de su tiempo podía igualar.

En el capítulo XVII de este libro, «Descartes y la historiografía de la filosofía», es donde Bernard da su más explícita versión de cómo ve la naturaleza y la importancia de la historia de la filosofía. Adaptando a la historia de la filosofía un comentario de Nietzsche acerca de la filología clásica, dice: «No puedo imaginar cuál sería [su] significado en nuestra época, si es que no ha de ser anacrónico: esto es, actuar contra la época, y al hacerlo tener un efecto sobre esa época, y, esperemos, para beneficio de una época futura» (p. 303).[9] Invoca un contraste que trazó en el prefacio a su *Descartes* entre la historia de la filosofía y la historia de las ideas. Al referirse a la primera, quiere decir lo que anteriormente describí como la historia de la filosofía hecha filosóficamente; al remitirse a la segunda, habla de la exploración del contexto histórico de una obra pasada, las influencias sobre ella y su relación con ideas y asuntos vigentes en ese tiempo. (Ignora por completo la existencia de un tipo de historia meramente expositiva que ni contextualiza ni filosofa.) El gran valor que ve en la historia de la filosofía, así entendida, es su capacidad para revivir una sensación de «*extrañeza o cuestionabilidad*» (cursivas mías) acerca de nuestras suposiciones contemporáneas, tanto dentro como fuera de la filosofía. Un destacado ejemplo es el capítulo 5 de *Shame and Necessity*, donde se discute el intento de Aristóteles de justificar la esclavitud y el impacto de ésta en las desigualdades económicas de nuestro propio mundo. Parte de esa discusión se destina de manera interesante a un nuevo uso aquí en «La justicia pagana y el amor cristiano» (cap. IV), texto apropiadamente dedicado a la memoria de Gregory Vlastos, quien, con base en presuposiciones muy diferentes, compartió la preocupación de Bernard por el estado actual de la sociedad. No es accidente que ambos escribieran, en los inicios de sus carreras académicas, influyentes ensayos sobre la igualdad, también publicados en 1962.[10]

Más de la mitad de estos ensayos tratan, de un modo u otro, del mundo antiguo. Al igual que Nietzsche, Bernard empezó como un clasicista y permaneció siendo un clasicista, así como un filósofo, a lo largo de su vida. «El legado de la filosofía griega» (cap. I) termina con un contraste entre la sostenida prosecución de autosuficiencia racional propia de los filósofos griegos y las ásperas profundidades de la tragedia griega: «Si hay características de la experiencia ética del mundo griego que no solamente pueden tener sentido para nosotros ahora, sino que tienen más sentido que muchas cosas que encontramos cercanas a la mano, no todas ellas se han de encontrar en su filosofía» (p. 74). Ya oímos el *leitmotiv* de *Shame and Necessity*, publicado 12 años después, el cual argumenta que Homero y la tragedia griega nos pueden mostrar, mejor de lo que puede hacerlo la filosofía moral antigua o moderna, qué ideas éticas necesitamos en el mundo de hoy. Puesto que Bernard planeó el orden de los capítulos de esta recopilación, podemos suponer que el capítulo I es seguido deliberadamente por su ensayo sobre *Las traquinias* de Sófocles, escrito para el Festschrift de Arthur W. H. Adkins, en el cual Bernard saluda

la cruda presentación que hace la obra de un sufrimiento extremadamente inmerecido e incompensado como «un suplemento necesario y una limitación apropiada a la incansable meta de la filosofía moral de hacer el mundo seguro para las personas bienintencionadas» (p. 88). Puede haber pocas contribuciones para Festschrift cuyo contenido choque tan fuertemente con la perspectiva del receptor de la dedicatoria, quien proclamó en su primero y altamente influyente libro *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* que, cuando se trata de las nociones de deber y responsabilidad, «todos somos kantianos ahora».[11]

La advertencia de Bernard, en la primera página de *Shame and Necessity*, de que «no soy primariamente un académico clásico» puede compararse con la frase «solamente un estudiante de tiempo parcial de estos temas» discutida anteriormente. Ninguna es apologética. La modestia es sincera en ambos casos, un reconocimiento de que rehusar la especialización es arriesgarse a incurrir en errores que un especialista sabría cómo evitar. Pero Bernard sabía que la negativa era, desde luego, una condición para ser capaz de escribir *Shame and Necessity*, el cual desde mi punto de vista es de todos sus libros el más profundo.

La segunda y la tercera páginas de *Shame and Necessity* expresan su aprecio por la enseñanza que recibió como estudiante de licenciatura de Eduard Fraenkel y E. R. Dodds, «dos de los más notables académicos clásicos de este siglo». Ahora bien, Fraenkel y Dodds eran profesores, y los profesores de Oxford no dan asesorías a los estudiantes de licenciatura. Bernard se está refiriendo a sus clases universitarias, abiertas a todos los miembros de la universidad pero a las que asistían, aparentemente, sólo unos cuantos iluminados. Es sabido que Fraenkel lo señaló como un académico clásico de lo más promisorio. Menos bien conocida es la reacción de Fraenkel al encontrar por primera vez a Dodds, cuando llegó a leer un artículo en Oxford. Fraenkel le dijo al entonces profesor Regius de griego, Gilbert Murray, a quien Dodds en su momento habría de suceder, que le gustaría estudiar bajo la orientación de ese hombre durante un año.[12] Y cualquier clasicista sabría que el importante predecesor de *Shame and Necessity* (1993) es el innovador estudio sobre el papel de lo irracional en la cultura griega *The Greeks and the Irrational* de Dodds (1951), mientras que tanto Dodds como Bernard vuelven la mirada hacia Nietzsche. Ambos libros, más aún, se originaron como las Conferencias Clásicas Sather en Berkeley, consideradas las conferencias clásicas más prestigiosas del planeta. Para Bernard, la «ansiedad de la influencia» debe haber sido tremenda.

La invitación a dar las Sather llegó durante su larga estadía en el King's College de Cambridge, primero como «profesor Knightbridge» de filosofía (1967-1979), luego como director de colegio (1979-1987). A modo de preparación, leyó ampliamente a los franceses versados en clasicismo (Vernant, Vidal-Naquet y especialmente Nicole Loraux, más Foucault), que habían sido más bienvenidos en King's que en otros lugares del Reino Unido. Esto agregó una dimensión antropológica a sus Sather que Dodds hubiera aprobado completamente. Con referencia a la obra de Dodd, escribe Bernard: «Las

conferencias Sather que dio en 1949-1950 arrojaron uno de los libros más útiles y duraderos de la serie, y uno de los que se hallan más cercanos en cuanto al tema a las preocupaciones de este estudio. Puesto que fue también extremadamente amable conmigo cuando era estudiante, me gustaría sentir que mi empresa, aun cuando está imperfectamente relacionada con el tipo de labor académica que practicaba, pudiera contar como un homenaje a él».[13]

Esto me trae a las razones por las que me agrada la oportunidad de escribir esta introducción, como mi homenaje a Bernard. Déjenme regresar al University College London de 1964. Estaba disfrutando mi primer año como profesor universitario. El año anterior había sido estudiante de posgrado bajo la supervisión de Bernard. Él entonces se fue para convertirse en profesor de filosofía en el Bedford College de Londres (el primero de sus varios cargos). Fui nombrado como su sucesor para asumir una parte de su multifacética enseñanza: la filosofía antigua. En aquellos días las universidades (rasgo que las honraba y beneficiaba) eran más amables con el personal joven de lo que son ahora. Mi única responsabilidad docente durante ese primer año fue un curso sobre los presocráticos; el resto fueron tutorías individuales con estudiantes sobre una variedad de temas. El curso de Platón había sido previamente impartido por Bernard, quien amablemente estuvo de acuerdo en regresar desde el otro lado del parque Regent a impartirlo una vez más, a fin de darme tiempo para que me fuera familiarizando con mi nuevo trabajo. Naturalmente, asistí a sus conferencias. Fueron una revelación. Como estudiante de posgrado de Cambridge, no de Oxford, nunca había escuchado que se discutiese a Platón con tal mezcla de filosofía y calidad académica. Pero solía apartarse del tema; no podía resistirse a una buena broma o una digresión sobre algún tema moderno. Hacia la penúltima semana del ciclo todavía no llegábamos al Platón tardío. Sugirió que en la sesión final nos reuniéramos dos horas en vez de una, para dar alguna atención a los diálogos postreros de Platón.

El resultado fue que la última semana Bernard habló sin parar durante dos horas acerca del *Teeteto* de Platón. La conferencia tuvo de todo: un análisis filosófico agudo de los argumentos en el diálogo, la apertura de vistas filosóficas más amplias (tanto antiguas como modernas), erudición (un detalle textual, un pulcro detalle de gramática), consideraciones literarias. Por encima de todo, tuvo una interpretación asombrosamente original, textualmente convincente y filosóficamente maravillosa del extenso argumento de la primera parte del diálogo en contra de la definición de conocimiento como percepción. Desde mi asiento, me quedé fascinado y me dije: así es como quisiera manejar la materia.

Desde ese momento, el *Teeteto* se convirtió en mi interés central. Algunos años después, en 1968, Bernard y yo dimos un seminario conjunto sobre el diálogo en el Instituto de Estudios Clásicos de Londres. (Ryle vino dos veces.) Planeamos escribir un libro juntos: un libro que fuese la interpretación definitiva de la obra. De alguna manera, esto nunca resultó. El *Teeteto* derrota todos los intentos de interpretación definitiva. Pero me mantuve trabajando sobre el diálogo, y finalmente en 1992 (28 años después de su conferencia) publiqué *The «Theaetetus» of Plato*, cuya larga (250 páginas) introducción

daba a conocer finalmente al mundo académico (bajo la rúbrica «Leyendo a B») la interpretación de Bernard del argumento en contra de la definición de conocimiento como percepción. Nunca se había convencido de publicarla.

No es simplemente este argumento lo que le debemos a Bernard. La introducción entera está inspirada en la aproximación exacta, rigurosa pero al mismo tiempo filosóficamente generosa al texto de Platón que me cautivara antes en 1964. Si menciono que en 1998 una traducción francesa de mi introducción hecha por Michel Narcy fue publicada como un libro por sí sola, es simplemente para subrayar que la aproximación que debo a esa conferencia original —un punto de inflexión en mi vida— tiene un atractivo que trasciende la división filosófica entre la filosofía anglófona y la llamada continental.[14] Sin embargo, 250 páginas eran algo más largo que la docena o algo así que el editor me había pedido 10 años antes. Éste había imaginado una edición más corta y barata para el estudiante del *Teeteto*.[15] Cuando me solicitaron escribir también una muy breve versión de mi introducción dije que hallaba eso imposible, y entonces se me pidió sugerir a alguien más que pudiera hacerlo. El resultado fue el capítulo V de esta recopilación, cuidadosamente ubicado *antes* de los ensayos sobre la *República*, contrariamente al orden cronológico en general aceptado que Bernard, con la precaución apropiada, suscribía.[16]

Mi conjetura es que Bernard escogió ubicar allí su introducción del *Teeteto* primero porque abre con algunos comentarios generales acerca de las virtudes de la forma de diálogo: es «un estilo de escritura que le permite a Platón explorar cuestiones filosóficas en modos más vívidos e intelectualmente más flexibles que los que son propios de un tratado» (p. 113). Bernard consideraba a Platón como el filósofo más grande de todos los tiempos. Su admiración y, me gustaría decir, su amor se traslucían en cada página de «Platón: la invención de la filosofía» (cap. X). Por Aristóteles, en cambio, cuya filosofía nos ha alcanzado solamente en la forma de tratados (debido a que sus diálogos publicados, muy admirados en la Antigüedad, se perdieron), profesaba disgusto. Los capítulos XI a XIV muestran que este disgusto no le impidió tomar en serio a Aristóteles y escribir bien acerca de él. Pero vale la pena notar que la viveza y la flexibilidad intelectual son cualidades que uno encuentra también en Descartes, otro de los filósofos favoritos de Bernard, así como en sus propios escritos.

El *Teeteto* es quizá el más flexible de todos los diálogos de Platón, en el sentido de que plantea y explora muchas más preguntas que las que responde. Bernard y yo compartimos la concepción de que esto es debido a que Platón invita a sus lectores, tanto presentes como futuros, a hallar por sí mismos respuestas a los problemas discutidos en el diálogo. Cuando finalmente nos topamos con la pregunta «¿En qué resulta todo esto? ¿Cuál es el mensaje final del diálogo?», la introducción de Bernard y la mía ofrecen respuestas en conflicto. Platón lo aprobaría.[17]

*All Souls College, Oxford*

[1] Su predecesor fue R. G. Collingwood, a quien Bernard llegó a admirar mucho.

[2] Se puede hallar más acerca de las estimulantes contribuciones de Ryle al estudio de la filosofía antigua en mi artículo «Gilbert Ryle (1900-1976)», en Robert B. Todd (ed.), *Dictionary of British Classicists*, vol. 3, Thoemmes Continuum, Bristol, 2004), pp. 846-849.

[3] Véase *infra*, la «Nota final» del cap. IX.

[4] Sobra decirlo: no acríticamente. Sus observaciones en la p. 44 sobre «la excursión a través de lo que *podría* ser» rechaza, correctamente desde mi punto de vista, la interpretación de Owen del frag. 6, 1-2 de Parménides.

[5] «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed», *Philosophical Review*, 91 (1982), pp. 3-40.

[6] Es el artículo enlistado junto con sus libros, bajo el encabezado «Publicaciones principales», en su *curriculum vitae*.

[7] Maticemos: su bibliografía al final de *Problems of the Self*, publicado en 1973, muestra dos entradas de enciclopedia sobre Descartes, una sobre racionalismo y un artículo sobre el *Cogito*, ninguno de los cuales incluyó en su plan para esta compilación; presumiblemente, esto se debe a que fueron reemplazados por su *Descartes*.

[8] *Descartes*, p. 10, llama a esto «un periodo absurdamente largo». Estoy en desacuerdo. Incluso cuando pones a un lado un libro, su carácter futuro está madurando mientras tu otro trabajo conforma la mente que finalmente retornará a la tarea.

[9] Citado también en *Shame and Necessity*, p. 4. La fecha de publicación del capítulo XVI es 1994. En su última entrevista, «A Mistrustful Animal: An Interview with Bernard Williams», *The Harvard Review of Philosophy*, 12 (2004), pp. 81-92, en la p. 83 comenta: «Esta inflexión historicista se ha vuelto más prominente en mi obra en los últimos 10 o 15 años».

[10] Bernard Williams, «The Idea of Equality», en *Philosophy, Politics and Society*, 2ª serie, Peter Laslett y W. G. Runciman (eds.) (Blackwell, Oxford, 1962), pp. 110-131; reed. en *Moral Concepts*, Joel Feinberg (ed.) (Oxford University Press, Londres, 1969), pp. 153-171, y en *Equality: Selected Readings*, Louis P. Pojman y Robert Westmoreland (eds.) (Oxford University Press, Nueva York, 1997), pp. 91-104. Gregory Vlastos, «Justice and Equality», en *Social Justice*, Richard B. Brandt (ed.) (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1962), pp. 31-72; partes reeds. en Feinberg, *Moral Concepts*, pp. 141-152, en A. I. Melden (ed.), *Human Rights* (Wadsworth, Belmont, California, 1970), pp. 76-95, y en Pojman y Westmoreland, *Equality*, pp. 120-133; totalmente reed. en Jeremy Waldron, *Theories of Rights* (Oxford University Press, Oxford, 1984), pp. 141-176. Más sobre Vlastos puede encontrarse en mi discurso memorial, «Gregory Vlastos», *Phronesis*, 37 (1992), pp. 137-140.

[11] (Clarendon Press, Oxford, 1960), p. 2. El libro empezó como una tesis doctoral escrita bajo la supervisión de E. R. Dodds.

[12] Esta información proviene de una carta al entonces primer ministro, Stanley Baldwin, en la que Murray recomienda que Dodds sea nombrado su sucesor. La copia al carbón se halla entre los papeles de Murray en la Biblioteca Bodleiana (MS. Gilbert Murray 77, fols. 138-140).

[13] *Shame and Necessity*, p. xi. Cuando describía el trabajo de preparación de sus Sather, Dodds escribió: «La labor me pareció que valía la pena, pues al tratar de entender el antiguo mundo griego también estaba tratando, como siempre lo había hecho, de entender un poco mejor el mundo en que vivía». *Missing Persons: An Autobiography* (Clarendon Press, Oxford, 1977), pp. 180-181.

[14] Digo «llamada» poniendo la mira en el mordaz comentario de Bernard sobre el contraste estándar entre filosofía «analítica» y «continental» (cap. XX, p. 346, *infra*): «Esta clasificación siempre involucró una mezcla confusa y muy extraña de lo metodológico y lo topográfico, como si uno clasificase los coches en los de tracción delantera y los japoneses […]».

[15] Fue Ryle quien originalmente sugirió que la traducción de Levett, que él correctamente admiraba, fuera precedida por una corta introducción diseñada para resaltar la relevancia del diálogo de Platón en los estudios filosóficos actuales. Esto fue cuando la reedición de 1977 se hallaba en preparación en la Glasgow University

Press. Se esperaba que Ryle mismo escribiese la introducción, pero no vivió para hacerlo. No obstante, cuando el proyecto aterrizó en mi escritorio en 1979, llegó con la prescripción de Ryle intacta: resaltar la persistente importancia del diálogo para los estudios filosóficos actuales. De ahí las 250 páginas.

[16] Cap. x, notas 12 y 14.

[17] Me gustaría agradecerle a Patricia Williams su ayuda y aliento durante la preparación de esta introducción.

# Los griegos

# I. El legado de la filosofía griega

## Los griegos y la historia de la filosofía

EL LEGADO DE GRECIA A LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL ES LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL. No es meramente aquí una cuestión, como en la ciencia, de que los griegos se hayan internado en ciertos senderos en los que los desarrollos modernos han dejado sus logros muy atrás. Ni tampoco se trata, como en las artes, de que los griegos hayan producido ciertas formas, y ciertas obras moldeadas por aquellas formas, hacia las que los tiempos sucesivos habrían de dirigir la vista —algunos más, algunos mucho menos— como paradigmas de logro. En filosofía, los griegos iniciaron casi todos sus campos principales: metafísica, lógica, filosofía del lenguaje, teoría del conocimiento, ética, filosofía política y (aunque en un grado mucho más restringido) filosofía del arte. No solamente dieron comienzo a estas áreas de investigación, sino que progresivamente distinguieron las que todavía en la posteridad serían reconocidas como muchas de las preguntas más básicas en aquellas áreas. Por añadidura, entre aquellos que suscitaron estos desarrollos hubo dos, Platón y Aristóteles, que siempre, allí donde la filosofía ha sido conocida y estudiada en el mundo occidental, han contado como supremos en genio filosófico y amplitud de logros, y cuya influencia, directa o indirectamente, más o menos conscientemente, bajo tipos de interpretación ampliamente variados, ha sido una presencia constante en el desarrollo de la tradición filosófica occidental desde entonces.

Por supuesto, la filosofía, excepto en sus formas más escolásticas y decadentes, no consiste en la reelaboración interminable de problemas antiguos, y la idea de que la filosofía occidental recibió casi la totalidad de su contenido de los griegos es sólida sólo si ese contenido es identificado del modo más vago y general: al nivel de preguntas tales como «¿qué es el conocimiento?», o «¿qué es el tiempo?», o «¿nos dice la percepción sensorial cómo son las cosas realmente?» Los problemas filosóficos son planteados no meramente por la filosofía anterior, sino por desarrollos en todas las áreas de la vida y el conocimiento humanos; y todos los aspectos de la historia occidental han incidido en el tema o asunto de la filosofía —el desarrollo del Estado-nación, así como el surgimiento y la caída del cristianismo o el progreso de las ciencias—. No obstante, incluso considerando los asuntos creados por tales desarrollos posteriores, es frecuentemente posible hallar un indicio de las diferencias contemporáneas respecto a las concepciones

filosóficas en algún contraste general de perspectivas que tuvo su primera expresión en el mundo griego.

Concedida la estatura de los logros griegos en filosofía, y la profundidad de su influencia, sería en verdad imposible intentar algo que no fuese una presentación drásticamente selectiva de cualquiera de las dos cosas. Dejaré fuera, enteramente, algunos aspectos muy importantes e influyentes de la filosofía griega: éstos incluyen la filosofía política (de la que se ocupa otro capítulo) y también las contribuciones griegas a la ciencia de la lógica, que fueron muy importantes pero exigen un tratamiento separado y moderadamente técnico.[1] Más aún, por lo que concierne a las influencias, no intentaré decir nada acerca de lo que es por cierto la influencia más evidente y acusadamente concentrada de la filosofía griega en el pensamiento subsiguiente: la influencia de Aristóteles en el pensamiento de la Edad Media. Aristóteles, quien fue para Tomás de Aquino «el Filósofo», para Dante *il maestro di color che sanno* —«el maestro de los que saben»—, hizo mucho para formar, a través de sus varios y diversos intérpretes, la perspectiva filosófica, científica y cosmológica de una cultura en su totalidad, y el tema del aristotelismo inevitablemente sería excesivo para cualquier ensayo que quisiese discutir también otra cosa. La representación de Aristóteles en lo que sigue ha sufrido por su propia importancia.

Después de decir algo en general acerca de los griegos y la historia de la filosofía, y acerca de las especiales posiciones de Platón y Aristóteles, trataré de transmitir alguna idea de la variedad de los intereses filosóficos griegos; pero, más particularmente, daré seguimiento a dos o tres temas con mayor detalle de lo que cualquier intento de una vista panorámica hubiera permitido, en la creencia de que ningún catálogo de personas y doctrinas posee tanto interés en la filosofía, y que un sentido de lo que aspiraban a hacer ciertos pensadores sólo puede ser transmitido a través de una representación del tipo de razones y argumentos que bullían en sus adentros: de no meramente qué, sino cómo pensaban. En este espíritu, si bien todavía muy a grandes rasgos, consideraré algunos argumentos de los filósofos griegos acerca de dos grupos de preguntas: por un lado, acerca del ser, la apariencia y la realidad; por el otro, acerca del conocimiento y el escepticismo. En ambos, la profundidad de los logros griegos es medida por la persistencia de preguntas similares en la filosofía posterior. En otro ámbito, la investigación ética, pondré el acento más sobre los contrastes entre el pensamiento griego y la mayoría de las perspectivas modernas, contrastes que me parecen muy importantes para entender nuestras propias perspectivas y cuán problemáticas son éstas.

He dicho que los griegos iniciaron la mayoría de los campos de investigación en la filosofía y muchas de sus preguntas principales. Puede ser, en contraste, que haya solamente dos tipos importantes de especulación en la historia posterior de la filosofía que son tan radicalmente diferentes en espíritu de cualquier cosa en el pensamiento griego como para escapar de esta generalización. La filosofía griega se hallaba profundamente preocupada, y particularmente en sus principios, con asuntos relativos a la oposición entre *monismo* y *pluralismo*. No siempre es fácil captar lo que se halla en cuestión en estas discusiones: en algunas de las disputas griegas tempranas, la pregunta

parece ser la de si hay en realidad solamente una cosa o más de una cosa, pero —como veremos posteriormente— no es fácil dejar en claro qué era exactamente lo que creía alguien que creía que había, literalmente, solamente una cosa. En la filosofía posterior, y ya en alguna filosofía griega, las cuestiones relativas al monismo y al pluralismo son cuestiones más bien de si el mundo contiene uno o más de un *tipo* fundamental o irreducible de cosa. Una suerte de monismo en este sentido que ha sido conocido tanto del mundo antiguo como del moderno es el *materialismo*, la idea de que todo lo que existe es material y que otras cosas, en particular las experiencias mentales, son en algún sentido reducibles a esta base material. Además del *dualismo*, la perspectiva que acepta que hay tanto materia como mente, no reducibles una a la otra, la filosofía desde el Renacimiento ha encontrado también espacio para otro tipo de monismo: el *idealismo*, el monismo de la mente, que sostiene que nada existe en última instancia más que las mentes y sus experiencias. Es este tipo de concepción, con sus numerosas variaciones, descendientes y modificaciones, el que no encontramos en el mundo antiguo. Por muy especulativa que fuera y por interesada que estuviera en muchos de los mismos tipos de asuntos que dieron pie al idealismo, la filosofía griega no formó ese particular conjunto de ideas, tan importantes en gran parte de la filosofía moderna, de acuerdo con las cuales el mundo entero consiste en contenidos de la mente: una visión opuesta, desde luego, a la idea de un mundo material formado y gobernado por la mente, que era una concepción teísta que los griegos muy seguramente tenían.

El otro elemento principal en la filosofía moderna que es independiente de los griegos es algo que primero se estableció a principios del siglo XIX: ese tipo de pensamiento filosófico (del cual el marxismo es ahora el ejemplo más destacado) que pone el acento fundamental en las categorías históricas y en la explicación en función del proceso histórico. Los griegos tuvieron, o más bien desarrollaron gradualmente, un sentido del tiempo histórico y del lugar que ocupaba en él el periodo que a uno le habría correspondido; y su pensamiento también hizo uso de varias estructuras, más mitológicas que genuinamente vinculadas a cualquier tiempo histórico, de las sucesivas etapas de la humanidad, las cuales típicamente pintaban al hombre en un estado de declinación tras el final de una Edad de Oro (aunque también ha de encontrarse una visión opuesta, en términos de progreso). Más aún, algunos de los pensadores más radicales consideraban los estándares de conducta y el valor de los arreglos políticos como relativos a las sociedades particulares, y esa concepción tenía una aplicación a sociedades distantes en el tiempo. Pero los griegos no hicieron evolucionar ninguna concepción teórica según la cual las categorías de pensamiento del hombre estuvieran condicionadas por las circunstancias materiales o sociales de su tiempo, ni buscaron explicaciones sistemáticas de las mismas en términos históricos. Este tipo de conciencia histórica, desde luego, no se halla presente en todo el pensamiento filosófico de la actualidad, pero su ausencia de la filosofía griega es ciertamente una cosa que distingue a esa filosofía de una gran porción del pensamiento moderno.

Puede ser que estos dos, el idealismo y la conciencia histórica, sean los únicos dos respectos realmente sustanciales en los que la filosofía posterior se halla muy lejana de la

filosofía griega, frente a lo que es su seguimiento de las que son reconociblemente las mismas clases de preocupaciones a las que se abocó la filosofía griega, si bien al ir en pos de ellas se sitúa, desde luego, en el contexto de una temática bastamente cambiada, extendida y enriquecida, en comparación con la que estaba al alcance de los griegos.

Esto no es decir que los griegos poseyesen nuestro concepto de «filosofía», o, dicho de otro modo, que poseyesen cualquiera de los varios conceptos de filosofía que son usados en diferentes círculos filosóficos del mundo moderno. El griego clásico aplica la palabra *philosophia* a un amplio abanico de investigaciones; ciertamente más amplio que el abanico de investigaciones llamadas ahora «filosofía», que son distinguidas de las investigaciones científicas, matemáticas e históricas. Pero debiéramos tener en mente que no es solamente la práctica griega la que difiere de la práctica moderna de este modo: durante siglos, «filosofía» cubrió una amplia gama de investigaciones, incluyendo aquellas sobre la naturaleza, como es testificado por el antiguo uso de la frase «filosofía natural» para significar ciencia natural: *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* es lo que Newton, al final del siglo XVII, llamó su gran obra sobre los fundamentos de la mecánica. No se sigue, sin embargo, que estas épocas no hayan tenido *alguna* distinción entre las investigaciones científicas y lo que ahora serían llamadas investigaciones filosóficas: investigaciones estas últimas que, no importa cuán precisamente sean delimitadas, se ocupan de las presuposiciones generales del conocimiento, la acción y los valores, y proceden por vía de la reflexión sobre nuestros conceptos e ideas, no por vía de la observación o el experimento. Durante épocas anteriores frecuentemente sí se hicieron distinciones, de un modo u otro, entre unas investigaciones y otras; es sólo que hasta hace comparativamente poco la palabra «filosofía» no estaba reservada para distinguirlas.

Es importante retener este punto al abordar la filosofía del pasado, en particular la filosofía antigua, ya que define, por así decirlo, dos grados de anacronismo. El grado más superficial y bastante inocuo de anacronismo se exhibe cuando usamos algún término contemporáneo para identificar una clase de investigaciones que los escritores del pasado, por su parte, separaban de otras investigaciones, aunque no exactamente por los mismos criterios o los mismos principios que sugiere el término moderno. Un ejemplo de esto le ofrece la rama de la filosofía ahora llamada «metafísica». Ésta cubre una gama de asuntos filosóficos muy básicos, incluyendo realidad, existencia, qué es que las cosas tengan cualidades, y (en los aspectos más abstractos y menos religiosos del asunto) Dios. Hay un conjunto de escritos dedicados a tales temas en el canon de las obras de Aristóteles, el cual es llamado la *Metafísica*, y, desde luego, a partir de ese título la materia obtuvo su nombre. Pero la obra fue probablemente llamada así sólo debido a su posición en la edición de las obras de Aristóteles preparada por Andrónico de Rodas en el siglo I a.C.: estos tratados eran *ta meta taphusika*, los libros que vienen «después de los libros sobre la naturaleza». El nombre que el propio Aristóteles les dio a la mayoría de estas investigaciones metafísicas fue «filosofía primera». Ni es meramente el nombre lo que era diferente, sino también lo fueron los principios de clasificación, tanto en el fundamento que se les dio como por ende en lo que es incluido y excluido. Así,

Aristóteles tiene una explicación de sus investigaciones sobre «el ser en general» que relaciona los temas de la «filosofía primera» de un modo distintivamente aristotélico con el resto del conocimiento (a grandes rasgos, supuso que se distinguía por tener un tema que era mucho más general que el de cualquiera de las otras investigaciones); y excluye algunas investigaciones que podrían ahora ser incluidas en la metafísica, tales como las reflexiones *a priori* sobre la naturaleza del espacio y el tiempo. Estas últimas las considera Aristóteles en los libros ahora llamados la *Física*, que fueron incluidos entre los libros «acerca de la naturaleza»; el nombre *Física* mismo es engañoso, puesto que a lo que más se asemeja su contenido es a partes de la metafísica, y también a lo que ahora llamaríamos la filosofía de la ciencia, no a lo que ahora llamamos *física*.

Estas varias diferencias no nos impiden identificar las investigaciones de Aristóteles como pertenecientes a varias ramas de la filosofía según ahora las entendemos: este nivel de anacronismo puede ser manejado con finura académica y un sentido de lo que es filosóficamente relevante; así es como debe ser, si es que hemos de ser capaces de reconstituir desde nuestro presente punto de vista algo que no sería demasiado arbitrario llamar historia *de la filosofía*. Pero hay un segundo y más profundo nivel de anacronismo que tocamos cuando tratamos con escritos a los que las concepciones modernas de lo que es y lo que no es la filosofía a duras penas se aplican. En el caso de aquellos escritores que no poseen algunas de esas distinciones, insistir en reclamarlos para la historia de la filosofía concebida como lo opuesto a, digamos, la historia de la ciencia constituye una forma inútil y distorsionante de anacronismo. Así ocurre con los «filósofos» griegos más tempranos, los más tempranos *presocráticos* (una etiqueta que, de hecho, se usa no solamente para pensadores anteriores a Sócrates, sino también para algunos contemporáneos suyos de las postrimerías del siglo V).

Respecto a los primeros de los pensadores especulativos griegos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, quienes vivieron en Mileto, en la costa griega de Asia Menor, en los primeros 70 años del siglo VI a.C., es imposible dar en cualesquiera términos modernos, llanos y directos, una clasificación de los tipos de pregunta que estaban planteando. Esto no es sólo porque virtualmente nada permanece de su obra (Tales, el más antiguo, en cualquier caso no escribió nada) y tenemos que confiar en reportes discutibles; incluso si tuviésemos todos sus escritos no podríamos asignarlos, en términos modernos, a la filosofía o a la ciencia. Usualmente se les representa planteando preguntas tales como «¿de qué está hecho el mundo?», pero es un logro del progreso intelectual que esa pregunta ahora no tenga un sentido determinado; si un niño la plantea, no le damos una o muchas respuestas a la misma, sino más bien lo conducimos al punto en el que ve por qué debiera ser sustituida con una gradación de preguntas diferentes. Desde luego, hay un sentido en el que la teoría moderna de las partículas es descendiente de las investigaciones empezadas por los milesios, pero ese descendiente ha modificado de tal modo las preguntas que sería erróneo decir que hay una pregunta no ambigua a la cual le damos la respuesta «electrones, protones, etc.» y a la que Tales (quizá) le dio la respuesta «agua».

Podemos decir algo —y tocaremos esto posteriormente— acerca de las

características de estas especulaciones que las hacen más similares a *investigaciones racionales* de lo que lo fueron las cosmologías religiosas y mitológicas del Este, que pudieron haberlas influenciado. Y ésta es, de hecho, una pregunta más importante e interesante que cualquier otra acerca de su clasificación como «filosofía», algo que en el caso de estos pensadores tempranos es en buena medida una cuestión vacía.

## La filosofía clásica y lo clásico filosófico

La influencia de la filosofía griega en la tradición filosófica occidental no se mide meramente por el hecho de que la filosofía antigua haya dado origen a tantos campos de investigación que continúan hasta hoy en día. Prueba de ello es también que en cada época los filósofos han vuelto la mirada hacia la filosofía antigua —abrumadoramente, desde luego, a Platón y Aristóteles— para darle autoridad a su propia obra o contrastarla, o han reinterpretado a los filósofos clásicos a fin de llegar a entenderlos, y de entenderse a sí mismos, de modos diferentes. Los filósofos griegos no han sido meramente los padres, sino también los compañeros de la filosofía occidental. Han predominado diferentes motivos para este agudo interés en épocas diferentes: la meta de legitimar las propias opiniones fue más prominente en la Edad Media y en el Renacimiento (el cual, contrariamente a la creencia popular, no es tanto que haya perdido la necesidad de autoridad intelectual, sino que escogió diferentes autoridades), mientras que la meta del entendimiento histórico y la autocomprensión es más importante en la actualidad. Pero, sea cual fuere el motivo, estas relaciones con el pasado griego son una expresión particularmente importante de esa implicación en su propia historia que es característica de la filosofía y no de las ciencias.

Ha sido una característica también de la literatura, aunque la naturaleza de la implicación en ese caso es muy diferente. Se ha sugerido[2] que nuestras concepciones de la literatura occidental dan espacio para las nociones tanto de un «clásico relativo» —una obra que dura y tiene influencia y permanece al menos por un periodo como ejemplar— como del «clásico absoluto», por encima de todos *La Eneida*, que define para siempre el estilo «clásico» alto. Adaptando estas nociones a la filosofía, podríamos decir que los filósofos clásicos Platón y Aristóteles son clásicos en el sentido de que ha sido imposible para la filosofía, al menos hasta ahora, no querer darles un sentido vivo a estos escritores y relacionarlos con sus posiciones, así sea sólo mostrando por qué tienen que ser rechazados: éste es un estatus que han compartido en los últimos 200 años únicamente con Kant. Pero se puede decir también que definen un estilo clásico de filosofía, significando con eso un estilo filosófico, no literario. Ambos están asociados con un estilo sinóptico, imperial, grandioso de filosofía. Es verdad que, más allá de esa muy general descripción, se ha reconocido desde tiempos antiguos que definen dos estilos diferentes: Platón es asociado con las ambiciones especulativas de la filosofía, pues busca establecer que otro mundo de objetos intelectuales, las Formas, accesibles a la razón y no a los sentidos, es el real en última instancia, mientras que Aristóteles renuncia a estas

extravagantes hipótesis ultramundanas en favor de un espíritu más analítico, clasificatorio y más práctico, respetuoso de las opiniones ordinarias de los hombres; pero a pesar de ello ambos definen un estilo grandioso, puesto que el impulso sistemático está dirigido a producir una imagen del mundo unificada, ordenada y jerárquica.

Las oposiciones entre los espíritus platónico y aristotélico han sido un lugar común. En nuestro siglo, Yeats escribió, en «Among School Children»:

> *Plato thought nature but a spume that plays*
> *Upon a ghostly paradigm of things;*
> *Solider Aristotle played the taws*
> *Upon the bott om of a king of kings...*
>
> [Platón no vio en la naturaleza sino una espuma que juega
> Sobre un fantasmal paradigma de las cosas;
> Más sólido, Aristóteles jugó a las canicas
> Sobre el trasero de un rey de reyes…]

De la manera más afamada, el contraste que hemos heredado se expresa en el fresco de Rafael en el Vaticano llamado *La escuela de Atenas*, el cual exhibe a las dos figuras centrales de Platón y Aristóteles, uno con su mano dirigida hacia el cielo, y el otro con su mano hacia la tierra. En conexión con esto, uno debe recordar los elementos místicos que se hallaban asociados con el pensamiento platónico: algo que no es enteramente falso, por lo que concierne a algunos de los propios escritos de Platón, pero que la tradición neoplatónica seleccionó y modificó con una mano muy pesada. Está conectado con esta imagen de Platón el que por un periodo en la Edad Media temprana solamente fue conocido el *Timeo* (en traducción latina), un diálogo atípico en el que se propone una cosmogonía teísta.

Visto de una manera no superficial, el afamado contraste es un asunto muy complicado y ambiguo. El espíritu de Platón ha estado a veces asociado con el impulso religioso como tal; pero igualmente, y de hecho de manera más importante, donde el marco de pensamiento es ya religioso, un aristotelismo expandido ha representado un entendimiento ordenado y estable del mundo en relación con Dios, mientras que el platonismo ha sido tomado diversamente como la representación del humanismo, la magia o la especulación racional del individuo.

La antigua imagen según la cual la Edad Media construyó sobre los cimientos de Aristóteles, pero el Renacimiento obtuvo su inspiración de Platón, ha sido muy matizada por el trabajo académico moderno, pero conserva suficiente verdad,[3] y más de un pensador renacentista importante estuvo de acuerdo con las palabras de Petrarca de que Platón «en ese grupo se acercó más a la meta que puede ser alcanzada por aquellos a quienes el cielo favorece». Mucha de esta influencia platónica fluyó hacia los estudios humanistas y al mejoramiento del alma, en vez de dirigirse al estudio de la naturaleza; y donde se prosiguió el estudio de la naturaleza en el Renacimiento, fuera de las continuadas tradiciones de la ciencia aristotélica, hay una profunda incertidumbre y

desacuerdo acerca de qué tipo de procedimiento o saber de índole tradicional o popular puede resultar efectivo para decodificar los mensajes escondidos en los fenómenos. Fue más bien después, y con una visión mucho más cercana a las concepciones modernas de la física matemática, cuando Galileo expresó lo que es todavía una influencia platónica al decir:

> La filosofía (natural) está escrita en este gran libro, el universo, que está continuamente abierto a nuestra mirada. Pero el libro no puede entenderse a menos que uno primero aprenda el lenguaje y comprenda al leer las letras de las que está compuesto. Esto está escrito en el lenguaje de las matemáticas, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin las que es humanamente imposible comprender una sola palabra del mismo [*Il Saggiatore*, cuestión 6].

A partir de este punto, el asunto del desciframiento podría ser más rápidamente separado de las nociones de un misterio arcano, que se hallaban presentes en el Renacimiento, como se hallaron originalmente en las sectas pitagóricas tempranas que influenciaron a Platón; se podía convertir en la tarea pública de la discusión científica crítica.

Así, en un contexto, el platonismo puede representar un interés místico o cabalístico, al cual se contrapone el aristotelismo con un enfoque cauto, dado a la observación, preocupado por apegarse a los fenómenos; en otro, mientras que una influencia platónica incentiva la investigación racional de la naturaleza, el aristotelismo puede ser visto (como lo fue por Descartes, a pesar de sus disimulos ocasionales) como un apego oscurantista a esencias misteriosas y confusas analogías vitalistas. Es, desde luego, cierta la oposición entre el espíritu platónico y el aristotélico, la cual puede seguirse a través de muy complejas trayectorias en la historia del pensamiento occidental; pero en realidad no define tanto un contraste determinado en particular como una estructura dentro de la cual han encontrado su lugar en el curso de esa historia un gran número de contrastes.

Tan diversos como hayan sido estos contrastes, lo que se puede decir es que la mayoría de ellos han estado asociados con interpretaciones de las *concepciones* de estos filósofos y, en muchos casos, con lo que se ha creído que son sus sistemas. Bajo estas diversas interpretaciones, todavía han sido vistos como autores de vastas cosmovisiones, como constructores de sistemas clásicos. La academia moderna, alentada por un escepticismo filosófico acerca de la construcción de sistemas, ha tendido a reducir la medida en que estos filósofos son vistos como creadores de sistemas. En ambos casos, sus obras son ahora más claramente apreciadas como el producto del desarrollo a lo largo del tiempo, con los correspondientes cambios de perspectiva, mientras que las discusiones que, según el juicio del pasado, eran fundamentalmente expositivas pueden ser vistas como más provisionales, exploratorias y suscitadoras de preguntas de lo que se suponía. Si se acepta este punto de vista, ¿ello significa que la importancia de Platón y Aristóteles, ubicándonos más allá de un reconocimiento puramente histórico, será por primera vez radicalmente reducida? Quizá no: puede que el poder y la profundidad de sus argumentos particulares resulten ser lo que provoca admiración e interés, en vez de la amplitud y ambición de sus sistemas. No obstante, sería superficial apoyarse demasiado

fácilmente sobre esta idea. El interés que estos dos filósofos siempre han provocado en el pasado ha sido generado no meramente por admiración a su indudable agudeza, penetración e imaginación, sino, muy frecuentemente, por una creencia de que tenían ambiciones de edificar sistemas vastos y unitarios, de un tipo que ahora tenemos, más bien, menos razón para atribuirles.

Aparte de estos asuntos de cómo ha de interpretarse la obra de Platón y Aristóteles, hay en cualquier caso otras influencias más generales que probablemente afecten su posición tradicional. Aquellas características de la cultura del siglo XX que han debilitado el ascendiente de los clásicos, y el arraigo de la idea de que las obras del pasado pueden tener alguna autoridad sobre los gustos del presente, se aplican en algún grado a la filosofía. Los genios de la filosofía, como los de las artes, que brillaron en el pasado se ven muy diferentes bajo el influjo de nuestra idea, profundamente sentida y en buena medida correcta, de que la experiencia del siglo XX carece drásticamente de precedentes. Nuevamente, en áreas más técnicas de la filosofía contemporánea ha habido desarrollos a partir de los cuales algo de ella ha adquirido los patrones de investigación de una ciencia, y en cualesquiera de dichas áreas su interés en parte de su pasado, ya no digamos su pasado griego, se vuelve necesariamente más externo y en última instancia anecdótico. Por ambas razones, el papel de un clásico absoluto en filosofía, el papel que Platón y Aristóteles han jugado peculiarmente, muy concebiblemente puede perder su importancia. La cuestión aquí no es si la filosofía podría dejar de ser interesante —hay más de un tipo de razón desalentadora por la que podría demostrar haber dejado de serlo—, sino si, concediendo que la filosofía retiene su interés, Platón y Aristóteles podrían dejar de atraernos y podrían convertirse finalmente en objetos históricos, paradigmas monumentales de estilos antiguos. No es imposible, pero si fuera a suceder en absoluto, hay una razón por la que es menos probable que le suceda a Platón que a su gran compañero: que la obra de Platón incluye como una presencia vívida e independiente la ambigua figura de Sócrates, cuyo porte como crítico irónico de la filosofía organizada puede volverse también en contra de las filosofías platónicas, por más que en otros pasajes se le presente como expositor de éstas.

## Lo que tenemos

El estatus preeminente de Platón y Aristóteles es tanto la causa como el efecto de que su obra se halle excepcionalmente bien preservada, aunque en el caso de ambos, y particularmente de Aristóteles, hubo algo de suerte de por medio. De las obras de Platón tenemos todo lo que se sabe que publicó. De Aristóteles no tenemos sus diálogos (por los cuales fue muy admirado en la Antigüedad), pero sí tenemos un gran cuerpo de tratados que contienen material preparado por él o, en algunos casos, por asociados cercanos o estudiantes.

En general, aquí no habremos de tocar un trabajo posterior a Aristóteles, excepto alguna discusión del escepticismo antiguo; pero no debiéramos olvidar la gran influencia

ejercida sobre el pensamiento occidental por las escuelas posteriores, particularmente los estoicos y epicúreos, muy aparte de aquellas influencias sobre el cristianismo que son discutidas en otro capítulo. Los presocráticos nos ocuparán de manera más cercana. Nos son conocidos a través de fragmentos de sus escritos, y en muchos respectos la situación es como se describe en el capítulo sobre la ciencia griega, que tenemos que confiar en sumarios y versiones de escritores posteriores, quienes pueden ser remotos en el tiempo, o tontos, o —como en el caso de Aristóteles, que no fue ninguna de las dos cosas— tener su propio molino al cual llevar agua. Permanece, en verdad, un fragmento muy considerable y casi continuo de la escritura presocrática, una cantidad sustancial del poema de Parménides (quien nació probablemente *circa* 515 a.C.): le debemos esto enteramente al académico neoplatónico Simplicio, quien, en el comentario sobre la *Física* de Aristóteles que escribió en el siglo VI d.C., copió largos extractos del poema sobre la base de que el libro de Parménides se había vuelto muy poco común en ese tiempo. Gracias a Simplicio tenemos lo suficiente para reconstruir un argumento continuo (del cual nos ocuparemos en la siguiente sección).

En contraste, otra figura desafiante, Heráclito, quien casi seguramente llegó más bien antes que Parménides y quizá nació *circa* 540 a.C., es conocido solamente a partir de un ensamble de fragmentos breves y desconectados, de reportes conflictivos y obviamente enigmáticos, y de un número de anécdotas no confiables que ilustran una personalidad original, pesimista y despectiva. En su caso, no está claro qué es lo que se ha perdido, ya sea en términos de obra, o, de hecho, en posibilidad de entendimiento: de cualquier manera, parece que escribió en la forma de epigramas breves y densos, y ya tenía fama en la Antigüedad debido a su oscuridad. Plotino dijo de él (*Enéadas*, 4.8, introducción): «Parecía expresarse mediante símiles, sin preocuparse de aclararnos su sentido, tal vez porque en su opinión uno debe buscar dentro de sí mismo, como él mismo había buscado con éxito». La idea de buscar dentro de uno mismo se hallaba en Heráclito, como se hallaba en Sócrates: «Me investigué a mí mismo», dijo Heráclito (fragmento 101).[4] Pero casi seguramente no dejó de preocuparse por aclarar su pensamiento: es sólo que en su concepción la verdad era algo que esencialmente no podía ser expresado de un modo directo, discursivo. Probablemente pensaba en el habla filosófica cuando dijo: «El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta nada, sino indica por medio de signos» (fragmento 93). En esto, Sócrates difiere vitalmente de él.

Las concepciones de Heráclito, en la medida que pueden ser descubiertas, se centran en la necesidad para el cosmos de un cambio constante y de una «lucha» entre principios opuestos, aunque éstos son sostenidos en alguna especie de relación recíproca y equilibrio. Provocaron, a alguna distancia, el respeto de Lenin, pero fue sin duda la admiración de Nietzsche lo que se hallaba más cerca de él, y no sólo debido a su mayor simpatía por el desprecio de Heráclito hacia las masas. Heráclito apenas tuvo seguidores, pero sus deliberadas ambigüedades y sus imágenes desconcertantes (como en el fragmento 52: «El tiempo es un niño que juega al tablero: el reinado es cosa de un niño») han contribuido a las profundas resonancias que ocasionalmente ha evocado en la filosofía posterior, más recientemente en Heidegger.

De los presocráticos posteriores tampoco sobrevive ninguna obra completa; los fragmentos más numerosos son de dos escritores contrastados. Uno es Demócrito (a grandes rasgos, un contemporáneo de Sócrates que nació *circa* 470 a.C.), quien se ocupaba tanto de cuestiones éticas como de las explicaciones de los fenómenos naturales; es famoso sobre todo como uno de los primeros teóricos del atomismo físico. El otro es la figura enigmática de Empédocles, quien vino de Akragas en Sicilia, y, según la falsa representación de la tradición, murió al haberse arrojado al Etna. Escribió no después de 450 a.C. dos poemas a los que posteriormente se les llamó *De la naturaleza* y *Las purificaciones*. Como sugieren estos títulos, elementos naturalistas —esto es, un interés en la explicación física— coexistieron en su pensamiento con una vena religiosa, y todavía se disputa sobre cómo se combinaron, y si su interés en la naturaleza se hallaba subordinado a las preocupaciones mágicas en vez de ser el producto de la curiosidad y la libre investigación. En verdad, la curiosidad en alguna medida motivó a los pensadores milesios, y la investigación libre fue conscientemente practicada por Demócrito y otros de temperamento similar, tales como el ingenioso pensador Anaxágoras (nacido *circa* 500 a.C.), de quien se dice que fue procesado por los atenienses por mantener una impía visión naturalista de los cuerpos celestes.

Hay un grupo ulterior entre los predecesores y contemporáneos de Sócrates que debiéramos mencionar en este punto: los llamados «sofistas», cuyos intereses no eran ni cosmológicos ni religiosos, sino que estaban más prácticamente orientados, en gran medida hacia el entrenamiento de discípulos en técnicas para el éxito político y forense, un entrenamiento por el cual recibían dinero. Estas actividades les hicieron merecer una reputación extremadamente mala desde Platón, cuya actitud hacia ellos, expresada en todos los modos desde la rutilante burla del *Protágoras* hasta el desprecio y el disgusto del *Gorgias* y la *República*, no solamente ha dado a los sofistas una baja estimación, sino que ha hecho que la palabra «sofista» se vuelva inútil para cualquier propósito histórico. Esto es particularmente debido a que Platón tendía a mezclar confusamente cuatro diferentes cargos en contra de ellos: que su enseñanza tenía una inclinación más práctica que puramente teórica; que aceptaban dinero; que producían malos argumentos, diseñados para confundir e impresionar más que para alcanzar la verdad, y que defendían opiniones cínicas, escépticas, amorales y generalmente indeseables.

No es nada fácil desenredar estos elementos, ni establecer qué tanto los sofistas, o algunos de ellos, tenían lo que ahora identificaríamos como intereses filosóficos genuinos. Estaban inclinados a confundir, como bien se ha dicho,[5] la fuerza de la razón y el poder de la palabra hablada, dos cosas para las que el método de Sócrates de pregunta y respuesta proporcionó un modo de separar. Gorgias de Leontini, un celebrado innovador estilístico que influenció a uno de los grandes genios entre los escritores griegos, el historiador Tucídides, fue un maestro de retórica cuya excursión en la metafísica, una obra perdida llamada *Sobre lo que no es*, puede bien, a juzgar por los resúmenes postreros de ella, haber sido paródica. Pero se pueden hacer aserciones más serias para Protágoras de Abdera (nacido *circa* 490 a.C.), quien provocó el suficiente interés y respeto de Platón para que construyese en su *Teeteto* una elaboración sensible de una

teoría relativista del conocimiento que empezaba explícitamente a partir de una base protagórica. Puede ser cierto, como ha dicho un escritor reciente,[6] que «dominó la vida intelectual de su tiempo sin ser un pensador verdaderamente original», imponiendo más bien un tono intelectual, escéptico e irreverente; pero es posible que articulara pensamientos más inquisitivos y sistemáticos acerca del conocimiento y la sociedad de lo que esto implica. Sería interesante saber más acerca de su obra de lo que sabemos, tanto para aprender de la tendencia radical en el pensamiento del siglo V, como para formarnos una idea más detallada de los desarrollos, que ciertamente ocurrieron, en la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje antes de Platón. Sería interesante también, por pura curiosidad, saber cómo continuó su libro *Sobre los dioses*, del cual sólo tenemos el primero y desalentador enunciado: «Sobre los dioses no puedo saber si existen o no existen. Tampoco la forma que tienen. Muchas son las cosas que me impiden saberlo: la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana».

## El nacimiento de la metafísica

La filosofía griega empezó en los bordes del mundo griego: en las islas costa afuera y la costa occidental de Asia Menor —Jonia— y hacia el lejano oeste, en las colonias griegas del sur de Italia y Sicilia. Las segundas no eran en ningún caso independientes de la influencia jónica. Muchas recibieron nuevos colonos de Jonia después de que fue anexada por los persas en el siglo VI, y, en particular, la ciudad de Elea, en el sur de Italia, famosa por la filosofía de Parménides y su discípulo Zenón (los llamados «eleáticos»), fue fundada por los ciudadanos de Focea —una ciudad de Jonia—, que habían emigrado en grandes cantidades.

Se ha discutido mucho y de manera no concluyente por qué el pensamiento cosmológico sistemático, el cual incorporaba un elemento de crítica racional, tenía que haber surgido en Jonia por este tiempo. Los grandes imperios del Oriente habían adquirido una buena cantidad de información empírica acerca de las mediciones, la astronomía de posiciones y materias tales, mientras que la tradición babilónica incorporaba una considerable sofisticación en la computación matemática, aunque con poco impulso, parece, para descubrir un orden *a priori* en la temática matemática. Estas varias técnicas, más aún, coexistieron con imágenes del origen y la estructura del universo que fueron francamente mitológicas. El conocimiento de estas creencias, transmitidas a través del Imperio persa, pueden haber jugado un papel en la formación de la cosmología jónica, pero, si fue así, fueron esencialmente modificadas en una dirección más crítica y menos mitológica. La vida política de las pequeñas ciudades griegas, relativamente autónoma, quizá tuvo un papel en el crecimiento del pensamiento crítico y reflexivo, en contraste con aquellas «vagas inmensidades asiáticas», en la frase de Yeats, de los grandes imperios.

La abierta investigación especulativa fue una condición necesaria para el desarrollo de la filosofía griega, pero sería un error pensar que todo lo que finalmente le sirvió de

alimento fue igualmente un ejemplo de esa apertura. Los milesios y los eleáticos formaron «escuelas» sólo en el sentido de que estos pensadores estaban conectados por vínculos de influencia intelectual y enseñanza; la escuela pitagórica, por otra parte, que fue fundada en Crotona, en el sur de Italia, hacia el fin del siglo VI, fue más como una hermandad religiosa o una sociedad secreta. La historia de esta escuela y de su fundador se halla envuelta en la oscuridad y la leyenda, aunque sabemos que el mismo Pitágoras fue otro de los que emigraron de Jonia, habiendo nacido y ganado una reputación en Samos. La escuela pitagórica tuvo un papel importante, si bien muy discutido, en el desarrollo de las matemáticas, aunque es dudoso en qué medida aquellos estudios figuraron en sus años tempranos. Su vida estuvo dedicada, más ciertamente, a una disciplina religiosa ascética centrada en los conceptos de purificación del alma y reencarnación: ideas y prácticas quizá influenciadas por las creencias chamánicas que habrían alcanzado a Grecia a través de los tracios y escitas.

Las ideas pitagóricas iban a desempeñar un papel importante en el desarrollo de la idea de un alma racional, inmaterial, separada del cuerpo, una idea que fue muy desarrollada por Platón y que pasó de él, a través de Agustín, a convertirse en la base del dualismo de Descartes, aunque perdió, en el contexto de la ciencia mecánica del siglo XVII, una característica básica que compartía con todas las ideas griegas del «alma», a saber, la concepción de que era la presencia del alma lo que daba a las cosas vivas su vida. (Descartes marcó la diferencia cuando dijo algo que todos, los pitagóricos, Platón y Aristóteles, habían sido igualmente incapaces de entender: «No es que el cuerpo muera porque el alma lo deja: el alma lo deja porque el cuerpo ha muerto».)

Sea lo que haya sido lo que los pitagóricos tempranos exactamente hicieron y creyeron, lo hicieron en secreto, y el concepto de ser iniciado en un misterio se aplica en su mejor caso que el de hacer una intervención en un debate racional abierto. Su existencia, contemporánea de la de los milesios posteriores, nos recuerda también otra cosa: que desde sus principios fueron traídos dos motivos a la filosofía occidental que han estado activos uno al lado del otro desde entonces, el deseo de salvación y el deseo de encontrar cómo funcionan las cosas.

Ya hemos sugerido que si bien la cuestión de qué tanto fue filosófico el pensamiento milesio no ayuda, la cuestión de qué tanto sus investigaciones fueron racionales puede ser más útil. Hay, desde luego, varios criterios de racionalidad, pero ciertamente una muy importante expresión de ella ha de encontrarse en la reflexión, guiada por principios generales, sobre qué preguntas requieren una respuesta. Hay un ejemplo muy impactante de tal pensamiento en un famoso argumento de Anaximandro, quien trabajó en la primera mitad del siglo VI y, de acuerdo con un escritor antiguo, fue «el primero de los griegos, hasta donde sabemos, que tuvo el atrevimiento suficiente para publicar un libro sobre la naturaleza».[7] El argumento se relaciona con una pregunta que asediaba a otros presocráticos: ¿qué mantiene a la Tierra en su lugar? Otros iban a apelar a soportes materiales de varios tipos; pero Anaximandro argumentó que la Tierra estaba simétricamente ubicada en el centro del universo, y por lo tanto no necesitaba soporte. Este argumento representa una aplicación temprana de un principio puramente racional,

el Principio de Razón Suficiente. Si la Tierra se fuese a mover en una dirección en vez de otra, tendría que haber una razón para esto, bajo la forma de alguna asimetría o diferencia relevante: así, si no hay tal asimetría, la Tierra no se moverá en ninguna dirección en vez de otra, *i. e.*, se quedará donde está. Este impresionante argumento deja en claro cómo la aplicación de un principio racional, incluso si es aplicado a materiales cosmológicos básicamente primitivos, distingue tal pensamiento de la elaboración de imágenes mitológicas.

Un ejercicio diferente de racionalidad, sin embargo, y uno mucho más puramente abstracto, está representado por la extraordinaria obra de Parménides. Él expresó su filosofía en verso, una elección menos excéntrica de lo que sería ahora, pero aun así una elección (los milesios escribían en prosa). El esfuerzo por expresar consideraciones abstractas y lógicas en hexámetros épicos produce un efecto intenso pero también forzado, y su estilo fue pobremente estimado en la Antigüedad. Su meta a lo largo y a lo ancho parece ser la de lograr tanta claridad como sea posible, y las oscuridades sintácticas que permanecen son los resultados no intencionales de que el lenguaje haya sido drásticamente doblegado para ajustarse a su tema, el cual carecía de precedentes. Sus ambigüedades son, así, de un tipo muy diferente de los reveladores juegos de palabras de Heráclito. Incluso lo muy poco que tenemos de Heráclito (comparado con las 154 líneas de Parménides) muestra que él era el escritor más controlado y sofisticado; pero Parménides estaba intentando algo muy diferente de él o de cualquier otro antes,[8] que era determinar la naturaleza básica de la realidad enteramente mediante un argumento a partir de premisas autoevidentes a la reflexión: tan sólo una premisa, de hecho, aunque Parménides (fragmento 5) dice que no hace diferencia dónde empieza uno. Cualquier cosa que sea lo que digamos exactamente acerca de los milesios, en esta empresa ciertamente podemos reconocer el primer ejemplo de razonamiento puramente metafísico: sigue siendo uno de los más ambiciosos.

El poema de Parménides representa a una diosa revelándole el verdadero camino de la investigación. Lo que ella ofrece como la clave del verdadero camino es éste: «es, y no es posible que no sea». No debemos tratar de pensar «que no es»: «este sendero es por completo inescrutable; no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo tomarás en consideración [fragmento 2]. Pues son la misma cosa lo que puede pensarse y ser [fragmento 3]. Es necesario que sea lo que se debe decir y concebir; pues es posible ser, mientras "a la" nada no "le" es posible "ser" [fragmento 6]».

Dejaremos por el momento la cuestión de qué significa «lo» en «lo que es» y «lo que no es» (en griego el verbo «es» se sostiene por sí mismo). La primera conclusión de Parménides es que no hay una investigación coherente o posible sobre lo que no es, o que use el pensamiento «no es»; ello es debido a que «son la misma cosa lo que puede pensarse y ser», y lo que no es, *la nada*, no está disponible, por así decirlo, para el pensamiento. El apoyo final de Parménides para esta aserción radical es difícil de recobrar con total precisión, y todavía sigue siendo tema de controversia. Algunos creen que el argumento básico (como se da en el fragmento 6, 1-2, el último enunciado arriba citado) es éste: respecto a lo que puede ser pensado o inteligido y de lo que se puede

hablar, es verdad (al menos) que *podría* ser, y esto lo podríamos conceder incluso aquellos de nosotros que suponemos que algunas cosas que pueden ser pensadas o inteligidas y de las que cabe hablar, de hecho, no existen (los unicornios, por ejemplo). Pero ahora consideremos: de la *nada*, no es verdad que pudiera ser. Así, una cosa que puede ser pensada o inteligida y de la que se puede hablar no puede ser idéntica a la nada. Pero entonces debe ser algo; y así, contrariamente a lo que pensamos primeramente, *debe* realmente ser.

Ésta es al menos una clara falacia. Pero en la extraña frase traducida como «es posible ser», Parménides tiene una concepción más primitiva que la que esta versión reproduce, una noción según la cual el lenguaje y el pensamiento tienen un contenido solamente porque tocan o se hallan en contacto con lo que es; los modelos del pensamiento y el significado fincados en el tacto y la vista operan más directamente sobre las ideas de Parménides que lo que se saca a relucir por la excursión a través de lo que *podría* ser. Pero no importa exactamente cómo hayamos de reconstruir el rechazo por Parménides del pensamiento «no es», su rechazo del mismo es claro y total, y él procede a deducir de ese rechazo, de modo ordenado, una serie de consecuencias sorprendentes. Lo que es no puede tener principio ni fin; si lo tuviera, entonces, antes o después, *no sería*, y ello está excluido. Agrega a esta demostración de «su» cualidad de no tener principio otra basada en un uso elegante del Principio de Razón Suficiente: «¿Y qué necesidad lo habría impulsado a nacer antes o después, partiendo de la nada?» (fragmento 8, 9-10).

«Nunca fue ni será, puesto que es enteramente ahora»: aquí Parménides da la primera expresión de una idea de eternidad. Su concepción no es de algo fuera del tiempo enteramente, como algunas concepciones posteriores de la eternidad lo conciben, algo a lo cual no se aplican en absoluto nociones temporales. Es *ahora*. Pero, igualmente, no es tan sólo algo indefinidamente antiguo: no tiene pasado y no tiene futuro. Su tiempo, tal como es, se representa como un perpetuo presente. «Eso» es uniforme, inmutable, no tiene divisiones, es el mismo bajo cualquier aspecto, pues negar cualquiera de estas cosas involucraría pensar que hubo algún lugar, o algún tiempo, o algún respecto, con relación al cual *no fue*, y esto, una vez más, queda excluido.

Por encima de todo, solamente hay uno de ese algo. Pues «fuera de lo que es no hay ni habrá nada» (fragmento 8, 36-37): cualquier otra cosa tendrá que ser algo que *no fue;* y «lo que es», en sí mismo, no puede consistir en dos cosas distinguibles o ser dividido, «ya que es un todo homogéneo, ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión; ni algo menor, sino que todo está lleno de ente; por ello es un todo continuo, pues el ente se reúne con el ente» (fragmento 8, 22-25). Una vez que la unicidad de «eso» es vista como una conclusión del argumento de Parménides, y no (como algunos académicos anteriores supusieron) como una premisa, la cuestión de qué es «eso» desaparece. Es meramente esa cosa, cualquiera que sea, en la que estamos pensando y de la que estamos hablando, cuando tenemos éxito al pensar y hablar de algo; y Parménides ciertamente supone que podemos pensar y hablar de *algo*, aunque muy evidentemente no es lo que, en nuestro error cotidiano, suponemos nosotros que estamos pensando y

acerca de lo que estamos hablando.

El legado filosófico de este notable argumento es muy extenso y variado. El concepto de un ser eterno, inmutable y no creado es el que Platón iba a usar al caracterizar sus Formas; su deuda con Parménides fue explícita y reconocida, aunque tenía que diferir de él, como lo reconoce seriamente en el *Sofista*, al admitir que en la realidad también hay principios de cambio. Difería de él ya, sin embargo, acerca del mundo del ser inmutable: Platón había sostenido, desde la anterior introducción de las Formas, que había *muchas* de ellas, las cuales podían ser intelectualmente distinguidas. Cómo podía ser esto, sin embargo, es algo que él no abordó sino hasta que en el mismo diálogo tardío, el *Sofista*, directamente encaró el desafío de la demostración de Parménides y buscó responder a él distinguiendo sistemáticamente diferentes sentidos de «no es».

El mismo intento iba también a proveer la solución, como esperaba Platón, a otro problema que se relacionaba directamente con el argumento de Parménides: el problema de la falsedad. Pensar, seguramente, es pensar *algo;* pensar nada es no pensar en absoluto. Así que, ¿cuál es el «algo» que es pensado por quien piensa falsamente? El pensamiento o el habla que es falso no puede ser carente de sentido: ¿qué relación con la realidad es poseída por el habla que tiene un significado, pero no es verdadera? Platón hizo un intento poderosamente original de resolver este problema, en el curso del cual desarrolló una distinción esencial para estos asuntos, a saber, la que hay entre un nombre y un enunciado. Lo que es en muchos modos el mismo conjunto de preguntas ha recurrido en formas crecientemente sofisticadas hasta el día de hoy; y el *Tractatus* de Wittgenstein, una obra metafísica comparable tanto en atrevimiento como en abstracción a la de Parménides, tiene su punto de partida en una pregunta que implica lo contrario al principio de Parménides: «¿cómo podemos decir lo que no es?»

Otras líneas de influencia de Parménides provienen de sus negaciones de la pluralidad y el cambio. Su discípulo Zenón inventó una serie de famosas paradojas que aparentemente deducían contradicciones a partir de las suposiciones de que hay pluralidad, o de que el movimiento es posible; paradojas tales como la de la flecha, que (en su forma más corta) reza así: una flecha en vuelo ocupa en cada instante un espacio que es precisamente su propia longitud; pero cualquier cuerpo que en cualquier momento ocupe precisamente tal espacio está, respecto a ese momento, en reposo; así que la flecha se halla en reposo a cada instante; así que se halla en reposo en todo instante, es decir, no se mueve. Estas paradojas dieron lugar a un debate complejo que pertenece tanto a la historia de las matemáticas como a la de la filosofía y a partir del cual finalmente emergieron los conceptos del continuo y del límite. Pero incluso después de que las técnicas matemáticas habían sido establecidas para caracterizar los fenómenos que Zenón pensó que no podían ser coherentemente caracterizados, han subsistido problemas filosóficos acerca de la aplicación de las matemáticas al espacio y el tiempo físicos en los cuales algunos de los argumentos de Zenón han jugado todavía un papel; mientras que el método que inventó, el de generar a partir de un conjunto de suposiciones un regreso (o un progreso) infinito —un método que puede ser usado o bien destructiva, o bien constructivamente para determinar algún conjunto infinito de ítems—,

ha permanecido como un recurso esencial del pensamiento analítico.

Aparte de las dificultades para el sentido común de los argumentos eleáticos, hubo problemas particulares para la forma más avanzada de pluralismo teórico, el atomismo, el cual sostuvo que el mundo consistía en átomos que se hallaban en movimiento en el espacio vacío; pues ¿cómo iba a ser conceptualizado el espacio totalmente vacío para evitar el argumento eleático (el cual impresionó a otros, tales como Anaxágoras) de que tendría que ser la *nada*, y, por ende, no podría existir? Me parece que el primero de los atomistas, Leucipo (nacido cerca de los comienzos del siglo V), afirmó la existencia del vacío en contra de los eleáticos diciendo que el vacío es *no ser*, y, no obstante, *es:* una formulación que se parece demasiado a una contradicción. El tratamiento de Aristóteles de este tema en la *Física* representa un gran avance en la conceptualización del espacio vacío, y aunque él mismo no acepta un vacío, no incluye el tipo eleático de argumento entre los varios malos argumentos que usa en contra de él. Es de lo más notable que Descartes, en el siglo XVII, cuando negara un vacío sobre la base de su propia física (que involucraba una estrecha asimilación de materia y espacio), fuera capaz de usar un tipo de argumento sorprendentemente eleático: «Si se pregunta cuál sería el caso si Dios removiese toda la materia de un envase y no dejase que nada más tomase el lugar de lo que había sido desalojado, entonces la respuesta debe ser que los lados del envase serían contiguos. Pues, si no hay nada entre dos cuerpos, deben estar juntos» (*Los principios de la filosofía*, ii, 18).

## Apariencia y realidad

El poema de Parménides tenía una parte adicional, casi perdida en su totalidad, en que la diosa exponía una teoría cosmológica pluralista; la deidad, sin embargo, estaba comprometida a considerar ese planteamiento como absurdo, y probablemente lo proponía sólo como un ejemplo sofisticado del tipo de cosa contra la cual había advertido al principio del poema, el camino de los mortales ignorantes, que «son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, como hordas incapaces de juzgar, para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo» (fragmento 6, 6-9): es decir, piensan, confusamente, que es posible para lo que *es* aquí y ahora, *no ser* en otros tiempos y lugares. Ha habido mucha discusión acerca de qué relación suponía Parménides que tenían las opiniones de los hombres con la realidad como él la explicaba. Pero si la discusión ha de tratar de apoyarse sobre lo que sería consistente sostener para Parménides, debe reconocer desde el principio el importante hecho de que no hay nada que Parménides pudiera consistentemente sostener sobre este tema, pues las opiniones de los hombres ciertamente cambian y son diferentes entre sí: así que si todo es (literalmente) uno y (literalmente) nada cambia, no hay tales opiniones.

Este punto se aplica igualmente al pensamiento verdadero del filósofo instruido. Algunos intérpretes han afirmado que Parménides creía que el ser y el pensamiento eran uno, que nada existía excepto el pensamiento (Parménides sería entonces algo así como

un idealista, en el sentido en que fue afirmado anteriormente que ningún filósofo antiguo fue un idealista). Esta concepción está basada en parte en interpretaciones altamente resistibles de dos líneas ambiguas (fragmento 3; fragmento 8, 34), pero también en el argumento de que puesto que Parménides pensaba que todo era uno, y estaba de acuerdo en que había pensamiento, debe haber supuesto, no siendo tonto, que el pensamiento era la única cosa que existía. Pero este tipo de argumento ignora las oblicuidades de la imaginación metafísica. Uno podría igualmente argumentar que puesto que Parménides pensó que todo era uno, y concedió (puesto que se refiere a sí mismo más de una vez) que *él* existía, debe haber supuesto que él era la única cosa que existía. Está claro[9] que Platón asumía el papel, más de un siglo después, de forzar a Parménides a encarar la cuestión de la existencia del pensamiento como parte de la realidad. Llamemos a la cosa una de Parménides «Ello». Entonces, uno de los puntos de Platón era que Parménides estaba de acuerdo en que había al menos un nombre de Ello; pero si hay solamente una cosa, entonces Ello debe ser ese nombre; y puesto que Ello es un nombre, entonces Su nombre debe ser el nombre de un nombre; así, la teoría de Parménides sale a la luz como la concepción de que solamente hay una cosa en la realidad, a saber, un nombre que es el nombre de un nombre.

Este argumento ligeramente jocoso contiene, de hecho, un punto más estrecho y uno más amplio. Puesto que el nombrar está, según tanto Parménides como Platón, estrechamente conectado con el pensamiento, plantea la cuestión de si el pensamiento es parte de la realidad, una cuestión que Platón procede a indagar. Pero plantea también el asunto general de lo que entraña tomar una tesis como la de Parménides seriamente. ¿Implica, por ejemplo, tomarla *literalmente*? Un eleático podría replicar que, por supuesto, nunca se pretendió que se tomase en el modo literal en que el argumento de Platón la toma; pero, por otra parte, se puede esgrimir la pregunta, como la esgrimió repetidamente contra los argumentos metafísicos G. E. Moore en el siglo XX, de cómo ha de ser tomada. Moore mismo fue agobiado por el prejuicio de que tomar algo seriamente era tomarlo literalmente; no tenemos que estar de acuerdo con eso para exigirle con justificación algunas orientaciones al metafísico especulativo acerca de cómo tomarlo seriamente. Una guía acerca de cómo tomarlo seriamente la proporciona la dirección de sus argumentos: pero en el caso de Parménides, esto no nos lleva más lejos, pues su argumento o bien no prueba nada en absoluto, o bien prueba precisamente ese absurdo literal al cual Platón había puesto objeciones.

Parménides tuvo una teoría tan simple y radical que, tomada literalmente, no deja espacio ni siquiera para lo que él consideraba como pensamiento correcto. Respecto a otras ideas, falsas, las creencias ilusorias de los hombres, y, desde luego, el mismo mundo pluralista como parece, él y sus seguidores estaban dispuestos a relegar a éstos a la categoría de «apariencia».[10] Este contraste entre apariencia y realidad se puede alinear, como lo hace Parménides (fragmento 7), con un contraste entre percepción sensorial y razón: la percepción sensorial es engañada por la mera apariencia, es el poder de la razón el que capta la realidad. Pero tal distinción, no importa qué más se pueda decir acerca de ella, no resuelve el problema con el que hemos estado acosando a Parménides, pues

incluso si los hombres son engañados por los sentidos, y las apariencias esconden en vez de revelar la realidad, al menos es verdad *que hay apariencias*, y cualquier narración completa de lo que realmente existe debe incluir la existencia verídica de apariencias (engañosas). Como repetía el metafísico inglés del siglo XX F. H. Bradley, la apariencia misma debe ser parte de la realidad.

El punto fue visto, una vez más, por Platón en el diálogo tardío el *Sofista*, al que ya nos hemos referido. Pero era una verdad que el mismo Platón tuvo que aprender a tomarse tan en serio como necesitaba ser tomado. En sus diálogos del periodo intermedio, por encima de todos la *República*, había ofrecido una imagen del conocimiento y la realidad que estaba abierta a esta crítica, o al menos era profundamente ambigua sobre el asunto. Por una parte estaba el mundo de las Formas, objetos inmateriales e inmutables de conocimiento puramente intelectual, los cuales se suponía, en esa simple y ambiciosa teoría, que resolvían muchos problemas a la vez: explicar, por ejemplo, acerca de qué son verdaderas las verdades matemáticas (pues evidentemente no lo son acerca de cosas tales como las inexactas figuras geométricas que uno ve en los pizarrones), y, al mismo tiempo, ser lo que da a los términos generales un significado. Frente a éstos estaban los objetos de percepción sensorial y creencia cotidiana, las cosas del mundo natural que son confundidas con la realidad por los «amantes de la experiencia sensorial», quienes son contrapuestos a los filósofos, los amantes de la verdad.

En la *República*, la distinción entre estos mundos es machacada mediante una serie de dicotomías: en el modelo de la Línea Dividida, que separa el ámbito de las Formas del de la materia, y le asigna la razón a aquél y los sentidos a éste; y en una imagen que ha obsesionado al pensamiento europeo, la cual representa la educación del filósofo como una jornada hacia la luz del sol partiendo desde una caverna, en la que los hombres ordinarios, prisioneros de sus prejuicios, observan extasiados una fluctuante procesión de imágenes formadas por sombras. Esta distinción, y la ordenación del valor que la acompaña, es a veces representada por Platón como una entre el «ser» y el «devenir», donde, se nos dice, el «devenir» está constituido por alguna combinación insatisfactoria e inestable de ser y no ser. Platón iba a abandonar estas formulaciones, aunque ciertamente no su creencia en objetos intelectuales eternos.

Los intérpretes no han encontrado fácil captar exactamente qué quiso decir Platón cuando, en la *República* y otros diálogos de su periodo medio, afirmó el «ser real» de las Formas, y se lo negó a los objetos cotidianos de la percepción sensorial. Hay, de hecho, más de un nivel de dificultad. Se halla el muy general problema filosófico, que acabamos de tocar en la confrontación entre Parménides y Moore, de dar un sentido a las aserciones metafísicas que niegan la realidad de alguna dimensión amplia y evidente de la experiencia. Se hallan todavía con nosotros problemas de ese tipo general. Pero también hay un problema histórico, el de entender aquellas formulaciones metafísicas particulares que pertenecen a un tiempo anterior al desarrollo de cualquier teoría lógica sistemática, y que es particularmente probable que tergiversemos a la luz de concepciones posteriores. Más allá de eso, nuevamente, se halla el muy específico problema histórico de entender a

Platón, quien parece haber llegado a estar insatisfecho con algunas de estas formulaciones y haberse trocado, en sus obras posteriores, en un crítico de su yo anterior. Si Platón llegó a estar insatisfecho con estas formulaciones, realmente no hay mucha razón para suponer que las mismas tuvieron alguna vez algún sentido plenamente determinado que pudiésemos ahora recuperar: en vez de ello, hay que juzgar que Platón es uno de aquellos que nos ayudaron a ponernos en una posición desde la cual se puede advertir que estas formulaciones no tienen ningún sentido plenamente determinado en absoluto.

Su posterior insatisfacción con lo que había dicho en la *República* yace en alguna parte en asuntos técnicos acerca de la idea del *ser:* ciertamente alcanzó un entendimiento más claro de esa noción, y llegó también a una concepción más paciente y analítica del tipo de investigación filosófica que exigía tal entendimiento. Como veremos, en la concepción de Platón del conocimiento tuvieron lugar desarrollos correlacionados que se hallaban lejos de una simple imagen de la *República*.

Puede ser también que, más ampliamente, llegara a estar menos gobernado por imágenes de acuerdo con las cuales la mente racional estaba atascada o aprisionada por el mundo empírico. Aquellas imágenes mismas, debe decirse, siempre se hallaron en una relación no fácil con otro tipo de cuadro que al mismo tiempo ofrecía del mundo material: una estampa igualmente desfavorable a éste, pero en una dirección contraria: que era evanescente, frágil, sólo apariencia. El mundo de la materia tenía que ser en última instancia impotente pero al mismo tiempo destructivamente poderoso, dos aspectos en conflicto relacionados entre sí como las sombras de la Caverna se relacionan con los grilletes que retenían a sus prisioneros. Tales tensiones expresan algo muy real en la perspectiva de Platón (de manera destacada, su profunda ambivalencia hacia el poder político y hacia el arte), pero sus costos teóricos, para una teoría tan ambiciosa, son altos, y Platón parece haberse vuelto consciente de ellos.

La teoría de la *República*, sin embargo, rehúsa desaparecer; es quizá la doctrina más famosa de Platón, y además de sus apariciones en la historia y la literatura como «la filosofía platónica», el conjunto de ella, o al menos su terminología, ha vuelto en muchas formas. Sus mismas tensiones nos ayudan a explicar cómo mantiene una influencia sobre la imaginación filosófica; y aquí un factor que debe ser mencionado —que particularmente se relaciona con la doctrina asociada del amor, expresada en el *Banquete* — es que hay un contraste constante y vívido, en estas obras del periodo medio, entre las teorías negadoras del mundo de Platón y su presentación literaria de las mismas. La resonancia de sus imágenes y el poder imaginativo de su estilo, el más bello jamás concebido para la expresión del pensamiento abstracto, implícitamente afirma la realidad del mundo de los sentidos incluso cuando el contenido lo niegue.

Un punto más general es que solamente los filósofos y los historiadores de la filosofía se preocupan mucho acerca de lo que implica una teoría tal como la de la *República* cuando es tomada estrictamente. Otros —los artistas, los científicos— obtienen lo que necesitan de ella, y si la teoría de Platón es tomada con la suficiente amplitud, mucho más se puede obtener de ella de lo que estrictamente se halla en ella. Eso incluye el

espíritu racionalista tan importante para la revolución científica del siglo XVII, a la que ya nos hemos referido en la persona de Galileo, el espíritu que buscó una estructura matemática subyacente tras el flujo de las apariencias. Está claro cómo puede ser pensado que esto se halla en el espíritu de la *República* de Platón; está claro también cómo contradice lo que en realidad se dice ahí, puesto que Platón muy explícitamente afirma que no hay esperanza en absoluto de dar una explicación científica del mundo material. Su mensaje es, y muy claramente, no que la física debiera ser matemática, sino que uno debiera abandonar la física y acometer las matemáticas. Si los filósofos han de ser influyentes, es igualmente bueno que sean malinterpretados.

## Conocimiento y escepticismo

No todo pensamiento filosófico que considera a la realidad como diferente de las apariencias necesita ser tan drásticamente desdeñoso de las apariencias como lo fueron Parménides, o la *República*, tomados estrictamente. Puede más bien fomentar, como la *República* tomada en sentido lato, algún método racionalista, quizás científico para develar la realidad que está detrás de las apariencias. Una diferencia importante entre estas actitudes es que el programa racionalista que encuentra un orden intelectual bajo las apariencias puede también encontrar que está, en alguna medida, sistemáticamente relacionado con éstas, de modo que el descubrimiento del orden oculto puede conducir a controlar lo que sucede incluso como aparece; todo control del entorno que está fundado en la teoría física es de este carácter.

El hecho de que la concepción de la *República* no sea realmente de este tipo presentó una seria dificultad para Platón. Por supuesto que él no estaba interesado en la tecnología física; pero estaba interesado en la tecnología social, y el sueño de la *República* es que los filósofos, quienes han visto la verdad acerca de la realidad, regresen a la Caverna y, después de que su percepción intelectual se haya ajustado a la oscuridad de la vida empírica, sean capaces de ordenar las cosas mejor que aquellos que nunca la han abandonado. Pero a pesar de algunas referencias esperanzadoras al paradigma que cargan en su memoria, no proporciona los suficientes elementos para tender un puente sobre las orillas de los dos mundos, y, como veremos más bien posteriormente, la labor del conocimiento que ofrece es incapaz de ayudar en la labor básica de la educación política.

La búsqueda de una teoría coherente de cómo pudiera ser posible el conocimiento científico fue una preocupación de algunos pensadores de las postrimerías del siglo V. Anaxágoras había dicho (fragmento 21A) que «las cosas que aparecen son un vislumbramiento de cosas ocultas», y por esta razón fue alabado por Demócrito, quien evidentemente luchó con estas preguntas. Demócrito abordó el punto de que si bien la percepción sensorial podría ser engañosa, y el pensamiento tenía en algún sentido que ir detrás de las apariencias, no obstante, solamente con la ayuda de otras percepciones esto podría ser llevado a cabo: «Por convención el color, por convención lo dulce, por

convención lo salado», dijo en una observación interesante (fragmento 125), «pero en realidad existen sólo átomos y vacío»; no obstante, representó a los sentidos replicando: «Oh mísera razón, ¿has de echarnos por la borda mientras tomas de nosotros tus certezas? ¿Tratas de destruirnos? Nuestra caída, sin duda, será tu propia destrucción».

Al tratar de resolver el problema epistemológico del atomismo (y no sabemos qué tan lejos llegó), Demócrito estaba encarando no solamente a los eleáticos, quienes pensaban que sabían algo incompatible con su atomismo, sino también a una gama de sofistas que pensaban que tenían argumentos en contra de la idea de que cualquiera conociese cualquier cosa en absoluto, o al menos cualquier cosa de un carácter teórico, general o científico. Las especulaciones inconclusas de los presocráticos tempranos, y en particular las conclusiones de la lógica eleática, de efectos aturdidores, sirvieron para alentar actitudes de escepticismo.

Un sentido general de que la certeza, al menos en cualquier asunto grande o especulativo, es imposible, constituye un fenómeno temprano. Pero los sofistas, o algunos de ellos, siguieron una línea más agresiva en contra de la teoría filosófica de cualquier tipo y el uso de la dialéctica para apoyarla; lo que deseaban con esto era promover sus propias pretensiones de que enseñaban algo útil, en la forma de retórica y el poder a todas luces fundamental de persuadir en las cortes y las asambleas políticas —actividades en las que, como estaban de acuerdo con sus críticos, la demostración lógica escrupulosa no era muy solicitada—. Los argumentos usados en estos ataques contra la posibilidad de conocimiento parecen ahora una mezcla de enredos o trucos casi infantiles y de penetrantes discernimientos de dificultades reales; algunos argumentos encarnan ambos a la vez, como una porción de los que se registran en el *Eutidemo* de Platón, o los encontrados en una compilación más bien burda y rápida de material dialéctico llamada el *Dissoi Logoi* o «Dobles argumentos», el cual generalmente se supone que data de este periodo. No sabemos qué tanto desarrolló Protágoras las posiciones que Platón le atribuye, ofreciendo una visión relativizada de la verdad y el conocimiento, de acuerdo con la cual lo que le parece ser a cada hombre es verdadero *para él;* pero sí sabemos que Demócrito usaba contra este hombre, y pudiera haber inventado, una forma de argumento que iba a ser muy importante en la historia posterior del escepticismo y la teoría del conocimiento. Esta forma de argumento es llamada el *peritropo* o «reversión», y consiste en aplicar el criterio de un filósofo acerca del conocimiento, la verdad, o la significación a sus propios enunciados; en este caso, se le estaría preguntando a Protágoras si su propia tesis se supone que es (no relativamente) verdadera.

Algo del material que sobrevive de estas tempranas excursiones en el escepticismo parece ingenuo: esto es, no meramente según algún estándar arbitrario de la teoría lógica posterior, sino también según los estándares contemporáneos de discernimiento establecidos por Herodoto o Tucídides o, de modo diferente, por Sófocles —personas adultas comparadas (al parecer) con niños listos—. La cuestión no es acerca del hecho psicológico individual, del talento o la madurez de los sofistas comparados con los de los historiadores o dramaturgos, sino es acerca del hecho social de que estos argumentos fueron capaces de impresionar y desconcertar genuinamente a los contemporáneos de los

sofistas. La cuestión básica es, como Nietzsche lo dijera inolvidablemente acerca de Sócrates, *¿cómo se salieron con la suya?* Aquí es importante recordar la diferencia que siempre existe entre la práctica inteligente y el entendimiento teórico reflexivo de esa práctica; y, más particularmente, cuán completamente extraña debe haber parecido la teoría del razonamiento en este punto. Por un lado, existían ya sorprendentes logros intelectuales en matemáticas y tenía sentido algún pensamiento sistemático acerca de materias tales como la medicina, mientras que, incluso más evidentemente, podía verse cómo la práctica del argumento en la vida cotidiana descansaba en algunas suposiciones acerca de las conexiones entre demostración y verdad; por lo menos era posible mostrarle a una persona a través de la refutación dialéctica que se estaba contradiciendo a sí misma y debía estar equivocada por algún lado. Pero, al mismo tiempo, los argumentos eleáticos —que fueron, de hecho, profundos y convincentes— condujeron a resultados imposibles; parecía que uno podía probar cualquier cosa. Muchos otros argumentos inválidos, ni profundos ni convincentes, no pudieron ser decisivamente exhibidos porque no existía todavía un vocabulario sistemático de crítica lógica. Los logros fundamentales de Platón y Aristóteles al poner la lógica y la filosofía del lenguaje sobre sus pies pueden ocultarnos cuán aleatorio y desestructurado era el pensamiento lógico reflexivo antes del siglo cuarto.

Platón y Aristóteles buscaron fundamentos para la investigación filosófica y (al menos en el caso de Aristóteles) científica que resistiesen el escepticismo. La teoría del conocimiento de Aristóteles es compleja y no se intentará aquí ninguna explicación general. Combinaba juiciosamente la apelación a algunos principios conocidos intuitivamente o autoevidentes, asignando un papel importante a la experiencia sensorial. También hizo un llamado muy característico al consenso de personas informadas y pensantes: Aristóteles es el paladín de un programa, que se aplica igualmente a la metafísica, la ética y la ciencia, de considerar y buscar reconciliar los puntos de vista de las mejores autoridades y, cuando dice que la teoría propia de uno debiera estar de acuerdo con *ta phainomena*, «las apariencias», incluye en ello no solamente datos de observación y lo que hablantes competentes estarían dispuestos a decir, sino también, al menos presuntamente, las opiniones teóricas que existen y se hallan firmemente establecidas. La carga de la prueba, para Aristóteles, es contra aquellos que traten de desbancar tal consenso. Incluso concediendo que la fuerza de la presunción no es necesariamente muy fuerte, de modo que Aristóteles puede arrojarla con alguna facilidad si piensa que tiene un argumento fuerte; concediendo, también, la existencia del elemento de preselección que Aristóteles ejercita en lo que ha de contar como una opinión que valga la pena, no obstante, el hecho de que pueda esperar encontrar cualquier suelo en el cual fundar tal método muestra cuán lejos las cosas habían viajado para su tiempo desde la época de los sofistas.

Para Aristóteles, el avance del conocimiento es una empresa colectiva y continua, a la cual los pensadores anteriores, a menos que fueran demasiado exóticos, primitivos o caprichosos, puede considerarse que contribuyen. Esa idea existe arraigadamente hoy en la concepción de una comunidad científica, cuyos practicantes son reclutados a través del

aprendizaje en técnicas experimentales y observacionales, y nuevamente hay una presunción en favor del consenso experto. Pero, en un mundo donde había pocas técnicas experimentales, la cuestión de quién iba a contar como parte del consenso informado era interpretada de modo diferente, y había una fuerte tendencia a ver finalmente la actividad intelectual (como apenas la veía Aristóteles, pero la vieron muchos posteriormente) como la empresa escolástica de armonizar los contenidos de los libros investidos de autoridad.

Este respeto metodológico a un consenso informado proporciona un contraste entre la perspectiva de Aristóteles y la de Platón, algo que emerge en términos particularmente marcados respecto a la ética. Pero hay otro conjunto de creencias acerca del conocimiento que comparten, y que ha sido de la mayor importancia para la historia de la filosofía: creencias que representan el conocimiento como, en más de un modo, muy especial, y en particular muy diferente de la mera creencia u opinión, incluso la opinión verdadera. Una idea de este tipo es que el conocimiento real, en contraposición a la creencia verdadera aleatoria, debiera formar un sistema, debiera estar teóricamente organizado de un modo que corresponda reveladoramente a la estructura del tema. Esta idea se relaciona más directamente con un cuerpo ideal de conocimiento *científico*, un ideal que Platón (en relación con la filosofía y las matemáticas) hizo mucho para formar y Aristóteles llevó mucho más lejos. Se puede ver, sin embargo, también como una condición definitoria de lo que es que una persona conozca algo. Representa el pensamiento de una persona como conocimiento real sólo en tanto que ese pensamiento se aproxime al sistema: el conocedor es el *savant*, alguien en quien se realiza una parte del cuerpo ideal de conocimiento teórico.

Este requerimiento deja fuera, es innecesario decirlo, mucho de lo que en la acepción cotidiana contaría como conocimiento. Esta divergencia se incrementa cuando se agrega una idea ulterior: que sólo se puede tener un conocimiento teórico organizado respecto de un tema inmutable, que los estados de cosas contingentes y particulares y mutables no son temas para la ciencia. Tomadas juntas, estas ideas arrojan la conclusión de que no se puede decir estricta y propiamente que sea conocimiento el pensamiento de ninguna persona a menos que se relacione con un tema necesario e inmutable. Esta conclusión —y hay otras rutas para alcanzarla además de ésta— ejerció una notable fascinación tanto sobre Platón como sobre Aristóteles, y desde entonces se ha repetido en la filosofía más de una vez.

En el pensamiento de Platón se puede seguir muy claramente un desarrollo de este tema. En el *Menón*, un diálogo que traza un límite entre los periodos temprano y medio de su obra, sus concepciones se encuentran en una solución rica e inestable. Encarando un acertijo sofista acerca de cómo es posible aprender algo en absoluto, introduce por primera vez la doctrina de la *anamnesis* o la «reminiscencia», la cual representa el proceso de aprendizaje como la recuperación de opiniones que se hallaban ya en el alma pero se habían olvidado. En el diálogo, este proceso (o, más estrictamente, sus primeros pasos) es ilustrado con una escena en la que Sócrates provoca, mediante una serie de preguntas lanzadas a un muchacho esclavo, el asentimiento de éste a una verdad

geométrica de la cual no tenía idea consciente anteriormente. Se puede decir mucho acerca de esta famosa doctrina y de las ideas pitagóricas de preexistencia, reencarnación e inmortalidad que Platón le adjuntó, a modo de bosquejo en el *Menón*, pero más extensivamente en el *Fedón*. El punto actual, sin embargo, tiene que ver con solamente una característica de ella: que, como una explicación del aprendizaje, no podría realmente parecer apropiada para nada con excepción de una materia necesaria o *a priori*, tal como las matemáticas. Hay, desde luego, algo que es impactante y exige explicación en el hecho de que uno pueda provocar en un discípulo, mediante un argumento, conclusiones matemáticas que nunca se le han ocurrido antes; pero ningunas series de interrogatorios socráticos pueden provocar que emerja de alguien un conjunto de hechos particulares de geografía o historia que no haya sido ya aprendido, en el sentido mundano. El lector del *Menón*, sin embargo, encuentra que Sócrates parece sostener también todo lo siguiente: que el conocimiento sólo se puede adquirir mediante tal «reminiscencia»; que hay una distinción entre el conocimiento y una mera creencia verdadera; y que esta última distinción puede aplicarse no sólo a las matemáticas, sino también a asuntos contingentes: podemos distinguir entre un hombre que conoce el camino a Larisa y un hombre que meramente tiene creencias verdaderas acerca de él. Si aceptamos el hecho obvio de que «reminiscencia» no se aplica a tales asuntos (y no está enteramente claro si el *Menón* acepta o no acepta ese punto), estas aseveraciones producen una inconsistencia.

Sea como fuere con el *Menón*, no hay tal inconsistencia en la *República*, donde Platón deja en claro que para él la distinción entre conocimiento y creencia es una diferencia de asunto o tema: estos ámbitos se relacionan con aquellos dos mundos ontológicos representados por la Línea Dividida. Esta pulcra coordinación, sin embargo, conduce a conclusiones absurdas, complicadas por el hecho de que en esta etapa Platón no tiene una teoría adecuada del error. La consecuencia de que no hay conocimiento empírico presenta un problema, del cual ya hemos visto el bosquejo al discutir la Caverna, a saber, si acaso el conocimiento de los filósofos puede jugar un papel constructivo en este mundo en absoluto; pues el aplicar conocimiento a este mundo requiere proposiciones que son acerca de este mundo, y si ninguna tal proposición puede ser más que creída, entonces es incurablemente oscuro cómo el conocimiento de los reyes filósofos puede, respecto al mundo empírico (que es donde, renuentemente, gobiernan), hacerlos salir mejor librados que los otros. No solamente no puede haber conocimiento empírico: igualmente no puede haber, estrictamente hablando, conocimiento matemático u otra creencia *a priori*, y la situación de los matemáticos que son aprendices o de los afortunados (dejemos a los equivocados), que ha sido discutida en el *Menón*, se vuelve indescriptible. Desde luego, Platón ha encontrado un lugar en su clasificación para algo a grandes rasgos análogo a la creencia *a priori*, pero eso, interesantemente, tiene que ver no tanto con los conocedores o creyentes individuales como con el estatus de toda una materia, las matemáticas parcialmente axiomatizadas de su día, las cuales él creía que carecían de fundamento.

En su obra posterior Platón regresó a la concepción de que el conocimiento y la creencia podían relacionarse con el mismo tema o asunto, y pudo muy bien haber

aceptado que había conocimiento empírico. La *República* representa el mayor hito para él de una teoría de conocimiento controlada por las categorías del asunto o tema, por el ideal de un cuerpo de conocimiento *a priori*, no por preguntas acerca de lo que tiene que ser verdadero de alguien que sabe algo (en oposición, por ejemplo, a alguien que meramente cree esa misma cosa). Este énfasis en la *República* derrota los propios propósitos de Platón. La ansiosa pregunta de Platón, a la cual repetidamente regresó, y a la cual la *República* supuestamente iba a dar la gran respuesta, era cómo el conocimiento moral puede ser institucionalizado y efectivo en la sociedad, en tanto que es contrapuesto ya sea a la retórica de los sofistas, o a las percepciones no razonadas y, por ende, vulnerables de la tradición conservadora. El conocimiento tenía que estar presente en la sociedad en la forma de personas que conocieran y exigieran una teoría efectiva de la educación. El conocimiento real y la habilidad para impartirlo —o más bien para provocarlo— iban juntos.

Esta idea ayudaba a entender la vida de Sócrates, pues servía para juntar algo que Sócrates admitía, que no sabía nada, con algo que tenía que ser admitido acerca de él, que su influencia no necesariamente mejoraba a sus amigos: era un hecho, que contribuyó a la condena de Sócrates, que entre sus asociados se hallaban hombres tales como el brillante desertor, Alcibíades, y Critias, prominente entre los Treinta Tiranos. La teoría de Platón de la educación moral efectiva pretendía completar la obra, y la apología, de Sócrates. La explicación del conocimiento de la *República* parece en primera instancia arrojar precisamente tal teoría; pero, de hecho, fracasa totalmente en eso. Dice mucho acerca de lo que hace que un cuerpo de proposiciones sea conocimiento, y algo acerca de lo que entraña que una persona adquiera tal conocimiento, pero en última instancia no dice nada acerca de la diferencia cognitiva que ese proceso supuestamente ha de hacer respecto al manejo por una persona de asuntos en el mundo cotidiano, el cual, por necesidad ontológica, yace enteramente fuera del cuerpo de conocimiento.

Hay otro modo en que el conocimiento puede parecer que hace exigencias muy especiales. Esto surge de considerar los estándares que debieran gobernar el conocimiento personal o individual, mientras que la última línea de pensamiento se hallaba más preocupada con la pregunta de qué constituye un cuerpo impersonal de teoría científica. Más intrínseco al concepto de conocimiento mismo, este modo lo inició igualmente la reflexión griega, y ha desempeñado un papel incluso más prominente en la subsecuente teoría del conocimiento. Se trata de la idea de que el conocimiento implica certeza; de que no se puede decir que un individuo conozca una cosa a menos que tenga certeza de ella, donde eso implica no solamente que se siente completamente seguro de ella, sino que —en algún sentido que la filosofía repetidamente ha tratado de clarificar— no podría, a la luz de la evidencia que tiene, estar equivocado.

Esto no es, como han implicado algunos filósofos modernos, una condición meramente arbitraria sobre el conocimiento. Es una sugerencia que nace muy naturalmente de la reflexión sobre el conocimiento; por más de una ruta, quizá, pero una podría ser la siguiente. Obviamente, hay una distinción entre conocer una cosa y estar en

lo correcto acerca de ella por suerte; incluso el habla ordinaria, que es laxa acerca de adscripciones de conocimiento, distingue entre conocer y conjeturar correctamente (incluso cuando el que conjetura realmente cree en su conjetura). Pero ahora considérese la condición de un hombre que cree sobre la base de amplia evidencia que una cierta cosa es verdadera, pero cuya evidencia es tal que podría aun así estar equivocado. Entonces, incluso si no está equivocado, eso parece ser, en lo relativo a su estado mental, suerte *en última instancia*. Aquí podemos tomar el caso de dos hombres, cada uno de los cuales tiene, en dos ocasiones diferentes, exactamente el mismo tipo y cantidad de evidencia para su creencia en un cierto tipo de hecho; pero, según sucede, uno está en lo correcto y el otro está equivocado. Ello empuja realmente a decir que el que, afortunadamente, estaba en lo correcto realmente no *sabía*, y una frase natural en español marca esto exactamente, cuando se dice de él que *hasta donde él sabía* podría haber estado equivocado. Según este tipo de argumento, se puede afirmar plausiblemente que, en tanto que la evidencia de uno no llega en algún modo a ser certeza conclusiva, uno no conoce realmente, incluso si uno está en lo correcto.

Es sencillamente posible que esta línea poderosamente influyente de argumento haya sido bosquejada, cerca de los comienzos de la filosofía griega, por el poeta Jenófanes de Colofón (nacido alrededor de la mitad del siglo VI), quien escribió versos que pueden ser traducidos así (fragmento 34): «Y, en verdad, ningún hombre vio ni habrá alguno que sepa lo cierto acerca de los dioses y de todas las cosas de que hablo; y aun si por casualidad hubiese conseguido exitosamente decir lo perfecto, igualmente no lo sabría él mismo; lo que a todos se nos ofrece es la conjetura (*o* la opinión) acerca de las cosas».

Platón en el *Menón* aparentemente se refiere a esto al decir que expresa la concepción escéptica de que el conocimiento es inasequible porque uno no sabría cuándo lo ha adquirido, lo cual es otra versión de la demanda de certeza. Pero Platón puede haber estado equivocado acerca de lo que quiso significar Jenófanes; se discute mucho el sentido, pero es de lo más probable[11] que hable solamente de una distinción, muy importante para el pensamiento griego, entre lo que uno ha visto por uno mismo o establecido de primera mano, y lo que solamente puede ser sujeto de inferencia, tal como las preguntas acerca de los dioses. Pero además de algunas buenas razones para tomarlo así, se ha propuesto una mala:[12] que de seguirse el juicio de que los versos expresan un punto escéptico general, no hay modo en que el segundo enunciado pudiera ser una razón para el primero: más bien tendría que ser una consecuencia. Por el contrario, el segundo enunciado podría expresar una razón sutil y poderosa para el primero: «Nadie sabe acerca de estas cosas porque, si lo supiera, tendría que ser más que suerte el que estuviera en lo correcto, lo cual no puede ser». El problema con esto como una interpretación de Jenófanes no es que sea un argumento demasiado débil, sino que fue, por alrededor de un siglo, demasiado sofisticado.

Pero lo que Jenófanes probablemente no dijo fue finalmente dicho. Habiendo sido deducido el requerimiento de la certeza fuerte a partir del concepto de conocimiento, una variedad de pensadores dieron el paso de aseverar que la certeza fuerte, y por ende el

conocimiento, no habían de tenerse. Platón intentó responder a tal conclusión escéptica, al mismo tiempo que compartía la premisa de que el conocimiento exigía una certeza fuerte. Pero reapareció la concepción negativa, y es interesante que hayan sido, mucho después, miembros de la escuela fundada por Platón, la Academia, los que hicieron algunas de las contribuciones más interesantes al movimiento intelectual más bien episódico que es llamado escepticismo.

Nuestro conocimiento del escepticismo antiguo proviene en buena parte de los textos de un mediocre escritor médico del siglo II d.C. llamado Sexto Empírico. Sexto mismo no pertenece a la escuela académica del escepticismo, sino a la llamada «pirroniana», por Pirrón de Elis (*circa* 360-275 a.C.), que a su vez es una figura oscura, cuyas concepciones llegaron a Sexto tal y como las reportaron y amplificaron su discípulo Timón y otros autores. Posteriormente, el pirronismo heredó del académico Arcesilao la técnica de colocar junto a cualquier conjunto de evidencias o argumento supuestamente convincentes otro con un efecto contrario, para inducir la suspensión total del asentimiento: una actitud que fue expresada en una frase que ya tenía una historia temprana en la filosofía: *ou mallon*, «no más esto que aquello». La meta de esta técnica era práctica: alcanzar el estado mental que más de una escuela antigua convirtió en su meta, la *ataraxia*, quietud de la mente o el estar liberado de la perturbación.

Los pirronistas tuvieron cuidado de reservarse el dar su asentimiento incluso a la aseveración de que no había conocimiento; reconocían que, expresada dogmáticamente, estaría abierta al *peritropo* o cargo de autorrefutación y justamente esta reflexión los ayudó a deshacerse de ese dogma junto con otros. La proposición escéptica, dijeron, era como la purga, que «no meramente elimina los humores del cuerpo, sino que se autoexpulsa junto con ellos».[13] De modo correspondiente, el lema «no más…» había de tomarse no como un enunciado teórico o la respuesta correcta a la pregunta teórica, sino como un elemento en una práctica que conduce al mismo estado a que conduciría el tener la respuesta correcta, si hubiera tal cosa como tener la respuesta correcta. La *ataraxia* se seguía, para los pirronistas, no de responder a las preguntas fundamentales, sino de ser inducido a dejar de plantearlas. Ilustraban el caso recordando al pintor Apelles, quien, desesperado por pintar la espuma de un caballo, arrojó la esponja al lienzo, lo cual produjo el efecto de la espuma de un caballo.

Los pirronistas posteriores criticaron a la escuela académica, cuya figura sobresaliente fue Carnéades (*circa* 213-129 a.C.), por ser menos prudente al reservarse el asentimiento, y acusaron a sus miembros de dogmatismo por afirmar definidamente que no había conocimiento alguno. Está claro que Carnéades trabajó muy directamente sobre la concepción del conocimiento como algo que implica certeza. Su blanco, y el foco de sus problemas, le fue planteado por la teoría del conocimiento propuesta por la escuela estoica, que había sido fundada *circa* 305 a.C. por un excéntrico desapacible, Zenón de Citio. La teoría había sido desarrollada a finales del siglo III por una figura importante en la historia de la lógica, Crisipo. (Un verso decía de él que si no hubiese existido, tampoco hubiera existido la escuela estoica, y de modo igualmente elegante Carnéades agregó: «Si Crisipo no hubiese existido, tampoco yo».) La teoría estoica del conocimiento no puede

ser discutida aquí, pero es notable por perseguir muy directamente los requerimientos que se siguen del argumento dado antes contra la «fortuna»: al necesitar, como creían, algún criterio cierto de verdad, tuvieron acceso a un estado mental supuestamente auto-validatorio que eliminaría la posibilidad de que aquello en lo que se asentía pudiera ser falso. Introdujeron el concepto de «impresión cataléptica», una forma de convicción que era, según lo supuesto, tanto subjetivamente indudable como objetivamente incapaz de yerro. Fue esto lo que Carnéades atacó, tratando de mostrar que no se podía garantizar que ninguna impresión que tuviese la primera de estas características tuviese la segunda. Éste fue el primer acto de una disputa que iba a volverse central en gran parte de la filosofía moderna, sobre todo a través del llamado de Descartes, en su noción de una «percepción clara y distinta», a lo que es, en efecto, una impresión intelectual cataléptica.

No es enteramente fácil reconstruir las concepciones de los antiguos escépticos a partir de las narraciones, inconexas y a veces inconsistentes, ofrecidas por pensadores de segunda o tercera categoría tales como Sexto o Cicerón. En algunos, y variados, grados fueron, de hecho, escépticos que negaban la posibilidad del conocimiento o, incluso, de la verdad, o que se gurdaban pirronianamente de asentir incluso a estas negaciones. Pero al mismo tiempo hubo tendencias, particularmente en Carnéades, de lo que en la filosofía moderna sería más bien llamado empirismo o positivismo, el cual atribuye certeza solamente a enunciados acerca de impresiones de apariencias sensoriales o subjetivas, y subraya la verificabilidad, el carácter probabilístico de toda inferencia empírica y la utilidad heurística de la deducción (la crítica de la inferencia silogística de J. S. Mill como circular fue anticipada por el antiguo escepticismo). Puede ser que para los pensadores griegos las dos tendencias de escepticismo y de empirismo radical parecieran más estrechamente asociadas de lo que lo están en la filosofía moderna, donde el empirismo radical ha sido a veces invocado (por ejemplo, por Berkeley) precisamente *contra* el escepticismo. Pero para el pensamiento griego la distinción entre apariencia y realidad era tan básica, y el conocimiento estaba tan asociado con la realidad, que el conocimiento que fuese meramente *de apariencias subjetivas* quizá no contara como conocimiento genuino en absoluto. Éste es un tema extenso,[14] pero, si esta línea de argumento es correcta, ilustra una vez más una tesis que sostuve antes: que el idealismo subjetivo no era una concepción que se les ocurriese a los griegos.

Lo que es cierto es que tanto el empirismo como la vena puramente escéptica del escepticismo antiguo iban a ser de gran importancia posteriormente. Sexto Empírico estaba destinado a ser uno de los escritores filosóficos griegos más influyentes. La traducción al latín y la impresión de sus obras (1562, 1569) coincidieron con la crisis intelectual precipitada por la Reforma acerca del criterio de la fe religiosa, y se ha mostrado[15] cómo los argumentos escépticos de Sexto se convirtieron en instrumentos importantes en controversias subsecuentes. Las armas del escepticismo se usaron tanto en contra como en defensa de la fe religiosa tradicional. Un estilo de defensa lo expresó Montaigne, quien subrayaba la inhabilidad del hombre para alcanzar el conocimiento, y sus pretensiones al tratar de hacerlo; entre las innumerables consideraciones reunidas para apoyar esta perspectiva se hallan los argumentos del antiguo escepticismo. Un apego

fideísta, no fanático de la creencia religiosa tradicional emerge como la base de la vida de la *ataraxia*. Como triunfantemente lo dice en su celebrada *Apologie de Raymond Sebond*[Apología de Raymundo Sabunde]: *«La peste de l' homme, c' est l' opinion de sçavoir. Voylà pourquoy l' ignorance nous est tant recommandée par nostre religion comme piece propre à la creance et à l' obeïssance»* [«La peste del hombre es la opinión nacida del saber. Por eso nuestra religión nos recomienda tanto la ignorancia como lo apropiado a la creencia y a la obediencia»].[16]

En marcado contraste con lo anterior se halla la actitud de Descartes, cuyo uso del arsenal de artilugios escépticos en su Método de la Duda estaba diseñado para ser prioritario y permitirle alcanzar certezas que, como él mismo lo dijera, «no pudiesen ser derribadas por las más extravagantes hipótesis de los escépticos». Descartes se interna en la duda no a fin de abandonar la filosofía, sino de establecerla. Al encontrar certezas, como supone él, primero acerca de sí mismo como un alma racional, luego acerca de Dios, luego acerca de la estructura del mundo físico, intenta un proyecto que consiste, en efecto, en revertir la relación de Carnéades con los estoicos: avanza más allá de la duda hacia una nueva forma de impresión cataléptica, y es significativo que entre sus certezas primeras y básicas se hallen aquellas acerca de los estados subjetivos de mente que, hemos sugerido, ni los estoicos ni los escépticos tuvieron en muy alta estima como verdades acerca de la realidad. Pero tanto la concepción de la certeza de Descartes como, todavía más, algunas de las proposiciones que consideró como ciertas y que fueron esenciales en su sistema, carecían de efecto cataléptico en sus críticos, y el logro fundamental de Descartes, contrariamente a sus esperanzas, fue ayudar a radicalizar la duda, no a eliminarla.

Cuando Montaigne dijo que el cristianismo debiera ser tomado por artículo de fe, porque todos los argumentos se derrotan entre sí, casi seguramente quiso decir lo que dijo; cuando Hume y Bayle, en el siglo XVIII, hablaron en términos similares, no. Por ese tiempo, la *ataraxia* pirroniana se iba a encontrar no en el cristianismo, sino en tan poco entusiasmo como fuese posible por cualquier asunto religioso. Al cultivar eso, tanto en contra de los ateos militantes como en contra de los fanáticos de la Iglesia, Hume fue genuinamente un pensador pirroniano, como también lo fue en sus concepciones sociales conservadoras; y, al lado del material escéptico estándar que usó, se puede encontrar crudamente prefigurado en Sexto un elemento básico de su epistemología, la teoría de «la creencia natural».

Hume y los pirronianos antiguos tenían otra cosa en común. Para todos ellos, el rechazo de la filosofía era el rechazo *final* de la filosofía, y la *ataraxia* un estado mental alcanzado a base de trabajar sobre consideraciones escépticas y luego dejar que la creencia natural tuviese su propio dominio, de modo que uno terminara viviendo calmadamente según las costumbres de la sociedad propia (o, más bien, alguna liberalización crítica de ellas). Estos pensadores no se habrían impresionado con la sugerencia de que hubiera sido más simple no haber empezado a reflexionar en absoluto; o si expresan envidia por aquellos inocentes que estaban desprovistos de reflexión, esta actitud es formada y expresada a un nivel de afectación que no invita al lector a adoptarla

simplemente como está. Algunos, notablemente los antiguos, creyeron que las personas que nunca se habían embarcado en ninguna reflexión en general no experimentaban la *ataraxia*, sino que estaban desgarrados por las pasiones y el prejuicio; pero incluso aquellos que estaban menos seguros de eso no hubieran favorecido un régimen educativo o psicológico que produjese los beneficios de una racionalidad desapasionada por medios enteramente afilosóficos. El escepticismo seguía siendo una posición *intelectual* y, para todos estos pensadores, la perspectiva pirroniana era a la vez un estado de minoría y (lo que no es exactamente la misma cosa) un logro. El pirroniano tenía, en relación con el resto de la sociedad, el papel de un sabio: uno muy quieto.

Ésta es una de las varias razones por las que esta posición ya no es posible. Ya no hay en la sociedad moderna un papel serio que se le reserve a un sabio, diferenciando a éste del experto, el comentador o el anfitrión. Tampoco hay un punto de vista serio, o al menos ninguno que pueda ser sostenido públicamente, por el cual las guerras, las calamidades y los levantamientos sociales puedan ser considerados tan distantemente como el escepticismo sugería que debieran serlo. Nuevamente, las perspectivas conformadas por el romanticismo y por la teoría psicológica moderna exigen una concepción más profunda de las emociones que la que tenía el pirronismo, y una visión más escéptica de la *ataraxia* misma. Estos puntos están bien ilustrados, si bien negativamente, por el pensamiento de Bertrand Russell, cuya postura filosófica en la teoría del conocimiento fue, a grandes rasgos, la de un humeano del siglo XX, pero de alguien que notablemente no logró reconciliar sus preocupaciones sociales y morales con su escepticismo teórico acerca de la ética, o la fortaleza de sus sentimientos con su entendimiento de la mente. Un libro acerca de Russell fue llamado *The Passionate Skeptic;* si bien podría todavía haber alguna perspectiva a la cual esa frase sobre el apasionado escéptico se aplicara, es notorio e implica un significativo comentario sobre las propias dificultades de Russell, que, en la perspectiva de los antiguos o incluso del pirronismo humeano, es una contradicción de términos.

## La investigación ética

«La discusión no es acerca de ninguna cuestión casual —dice Sócrates hacia el final del libro I de la *República* (352D)—, sino acerca de cómo debiera uno vivir.» La discusión era con el sofista Trasímaco, quien había afirmado que nunca era sino una segunda mejor situación aquella en la que un hombre tenía razón para actuar de acuerdo con los requerimientos de *dikaiosune:* «justicia», como necesariamente la traducimos, aunque en la *República* cubre un amplio terreno y se relaciona con todos los aspectos del estar preocupado por los intereses de los demás así como por el propio. En verdad uno frecuentemente tiene, de acuerdo con Trasímaco, una razón, tal como son las cosas, para actuar de esta manera, pero esto es solamente porque el poder de uno es limitado: típicamente, por el poder más grande de otro; alguien cuyo poder no estuviese tan limitado no tendría tal razón y sería un lunático si pusiese los intereses de los otros antes

que los suyos. Ésta es la tesis que Sócrates se propone refutar. Descontento con lo que ofrece en contra de Trasímaco, y confrontado más bien tardíamente con una versión más sofisticada de este tipo de tesis, pasa el resto de la *República* (según lo representa Platón) dándole la respuesta final a la misma.

Aunque el hablante es Sócrates, y aunque la cuestión de qué exactamente en el Sócrates platónico era socrático sigue sin ser respondida,[17] habría un gran acuerdo de que la respuesta de la *República* era platónica, pero el problema era socrático. Era un problema planteado por el escepticismo sofista, una variedad más genuinamente alarmante que el escepticismo acerca de la especulación cosmológica o la lógica, pues en este caso existían alternativas reconocibles y posiblemente atractivas a las consideraciones desplazadas por la crítica escéptica.

El *quid* del ataque escéptico era que no había ninguna razón inherente para que alguien promoviese o respetase los intereses de los demás, y que la creencia de que había tal razón era el producto de varios tipos de ilusiones: en particular, brotaba de una inocente incapacidad para ver que las reglas y los requerimientos sobre las conductas de las personas que se encontraban en diferentes sociedades eran válidos solamente por «convención», un concepto que para los críticos sofistas significaba que tales reglas eran productos sociales, acerca de los cuales podía preguntarse a los intereses de quién servían. Había, por otra parte, motivos «naturales» perfectamente buenos para la conducta de interés propio, y esto lo ilustraba bien el comportamiento de agentes donde no había tal marco de convención, notablemente el comportamiento de una ciudad-Estado con otra —un conjunto de consideraciones brillante y sombríamente representadas en el famoso «diálogo de Melos» en el libro 5 de la *Historia* de Tucídides.

Parte del problema era planteado por este tipo de uso de los conceptos de «naturaleza» *(physis)* y «convención» *(nomos)*,[18] y por la cuestión concurrente de qué tipo de vida era «naturalmente» racional vivir, junto con la sugerencia de que era «naturalmente» racional perseguir el interés propio, siendo las formas idealmente satisfactorias de vida representadas, en algunas de las exposiciones más desinhibidas, en términos de puro gangsterismo. Trasímaco ofrece este tipo de imagen; en este nivel lo que está en cuestión es no solamente una concepción enteramente egoísta de la racionalidad práctica, sino también un muy simple programa de satisfacciones egoístas, en términos de poder, riqueza y sexo.[19] Este conjunto de consideraciones por sí mismo provee los materiales de temor y envidia, y no cualquier estructura vigente de relaciones sociales, y, desde luego, la concepción de Trasímaco, reducida totalmente a estos elementos, resulta ser muy inadecuada para cualquier explicación de la sociedad aun descriptivamente.

Sin embargo, esta imagen fue sobrepuesta a algo diferente, de lo que derivó algún atractivo: una imagen de un cierto tipo de moralidad social que ofrece realmente algunos criterios impersonales de quién ha de ser admirado y respetado, pero los encuentra particularmente en ciertos tipos de éxito competitivo y posición heredada, una moralidad aristocrática o feudal. Del contexto de tal moralidad social los siglos V y IV heredaron el

concepto de *areté*, «excelencia personal» (la traducción estándar de este término como «virtud» es solamente a veces apropiada y puede ser drásticamente equívoca). Platón, y probablemente Sócrates, hicieron denodados esfuerzos por separar de este término ciertas asociaciones que cargaba consigo: en particular, la noción de que se piense y se hable bien de uno, delineando una buena figura. Aquí un término vital es *kalos*, «fino», «noble», «espléndido», una palabra más fuertemente estética que *agathos*, «bueno», y un importante término de alabanza, pero que carga consigo implicaciones de cómo es uno considerado; como su opuesto, *aischros*, «vil» o «deshonroso», carga consigo implicaciones de ser despreciado o esquivado.

Las acciones que hacían que uno fuese admirado si uno era un héroe homérico eran típicas pero no exclusivamente hazañas de armas, y la *areté* de uno era exhibida en tales lances. Uno podía ser avergonzado y perder reputación no solamente fracasando en tales hazañas, sino siendo maltratado; tales cosas condujeron a la ira de Aquiles y al suicidio de Áyax. Lo que le sucedía a uno importaba para la estima propia tanto como lo que uno hacía, y, entre las cosas que uno hacía, el éxito competitivo ocupaba un lugar alto: todo esto, desde luego, entre aquellos que ocupaban un lugar alto, pues para las mujeres y los miembros de los órdenes inferiores había otros *aretai* y tipos de reputación. En esta área hay dos puntos que importa diferenciar, y que la discusión de este tema ha confundido frecuentemente. Uno es que, para tal moralidad, la vergüenza es una noción predominante, y un motivo descollante es el temor a la desgracia, el ridículo y la pérdida de prestigio. Un punto diferente es que la excelencia es exhibida en proezas competitivas y agresivas. Si bien social y psicológicamente estas dos cosas con frecuencia van juntas, son independientes una de la otra: en particular, la ocasión de vergüenza y desgracia puede ser un dejar de actuar de la manera abnegada o cooperativa que se esperaba. La confusión de estas dos cosas es alentada midiendo las actitudes griegas con el estándar de una perspectiva cristiana, y más particularmente protestante. Esa perspectiva asocia la moralidad simultáneamente con la benevolencia, la abnegación y el volcarse hacia la interioridad o la culpa (vergüenza ante Dios o ante sí mismo). Ve el desarrollo del pensamiento moral hasta este punto como progreso, y tiende a poner juntas un número de ideas diferentes que han sido descartadas —o que al menos se volvieron menos respetables— por ese progreso.

Las ideas de *areté*, vergüenza y reputación eran, desde luego, nociones mucho más antiguas que las concepciones del interés propio de los sofistas y la teoría social simplemente reduccionista que las acompañaba. En la medida en que estos hablantes sofistas (y, aún más, las personas convencionales influidas por ellos, tales como Menón) apelan a las nociones de *areté*, y ofrecen para la admiración impersonal el ideal de un hombre de poder, están, de hecho, expresando concepciones éticas dotadas de una estructura aristocrática que estaba fuera de moda hacia el final del siglo V; pero estas concepciones han recibido un contenido nuevo, oportunista y separado de la base de la sociedad tradicional que las había convertido originalmente en parte de una moralidad social en operación.

Esta estructura de ideas está así más fuera de moda que otra teoría presentada en la

*República:* la teoría ofrecida por Glaucón y Adimanto en el libro II. Ésta representa las convenciones de la justicia no como un artilugio del fuerte para explotar al débil (que era la formulación de Trasímaco), sino como un artilugio contractual de los débiles para protegerse en contra de los fuertes. Esta teoría, solamente bosquejada en la *República*, es el prototipo de muchas que ven las normas públicas como la solución a un problema que ahora sería expresado en el lenguaje de la teoría de los juegos. Se sale, de hecho, fuera de los términos más característicos de la teoría ética griega, ocupada como estaba con la *areté*. En dos respectos importantes se asemeja a las teorías utilitarista y contractualista modernas. Primero, la noción de una regla o práctica es más fundamental en esta teoría que las nociones de carácter o excelencia personal. Segundo, los deseos que son servidos por las instituciones de la justicia y, generalmente, las prácticas de la moral son en primera instancia deseos de interés propio: la moralidad es representada como un artilugio para promover las satisfacciones egoístas que pudieran en principio ocurrir sin ella, pero que, de hecho, es improbable que lo hagan debido a la débil posición de cada quien en un estado de naturaleza amoral.

Esta concepción instrumental o contractual de la moralidad la rechazaron Sócrates, Platón y Aristóteles. Es en muchos modos diferente de la cruda perspectiva trasimaqueana: desde luego, en expresión es su opuesta. No obstante, para Platón compartía una falla básica con esa perspectiva: la moralidad era representada por ambas como un instrumento para la satisfacción de deseos egoístas no morales, que existían naturalmente con independencia de la moralidad. Esto no era meramente un prejuicio moralizante por parte de Platón, un deseo de que las motivaciones morales apareciesen más dignificadas. Mucho menos era la expresión de una idea, en la que posteriormente insistiera Kant, de que no puede haber ninguna razón para la conducta moral en absoluto, excepto que es el deber propio: que la misma naturaleza de la moralidad requiere de ella que consista en una exigencia completamente autónoma que no puede ser racionalizada o explicada por nada más. Lo importante para Platón era precisamente que tenía que haber una razón para la conducta moral, pero que ninguna teoría del tipo instrumental podía proporcionarla. Una teoría de la moralidad, desde su punto de vista, tenía que responder al escepticismo sofista mostrando que era racional que cada persona quisiese ser justa, sin que importaran sus circunstancias. La teoría contractualista fallaba en este respecto: si uno fuese poderoso e inteligente y se encontrase ubicado con la suficiente suerte, dejaría de ser racional que uno se conformase con los requerimientos convencionales de la moralidad. Esto lo admiten rápidamente Glaucón y Adimanto en el diálogo; en efecto, están básicamente de acuerdo con el Sócrates platónico en ver la teoría contractualista no como una respuesta al escepticismo sofista acerca de la moralidad, sino como una expresión más sofisticada de ese escepticismo.

La solución contractual era particularmente débil porque era inestable en relación con un agente *superior*, uno más inteligente, dotado de recursos y persuasivo que el promedio. Por encima de todo, para ese tipo de agente Platón pensaba que la exigencia escéptica tenía que ser satisfecha, y que los objetivos de la moralidad y la justicia tenían que mostrarse como racionales. La vida de Alcibíades había sido el escepticismo en

acción, y la respuesta tenía que aplicarse a un hombre de poderes tan superiores como los suyos. Aquí la primera característica, también, de la teoría contractualista tenía que ser rechazada, la concepción de que a las nociones de carácter se anteponen las nociones de una práctica deseable o útil. La exigencia de mostrarle a *cada* hombre que la justicia era racional *para él* significaba que la respuesta tenía que estar fundamentada primero en una explicación de qué tipo de persona era racional que él fuese. Si algo fuera del alma (como decían Sócrates y Platón) o fuera del yo (como podríamos decirlo) es lo que primariamente tiene un valor moral —alguna regla, por ejemplo, o institución—, entonces se nos deja con una posible contingencia: que pudiera haber un hombre cuyas necesidades más profundas y el estado de cuya alma fueran tales que no sería racional para él actuar de acuerdo con esa regla o institución; y en tanto que tal contingencia permaneciese como posible, la tarea que Sócrates y Platón se impusieron no hubiera sido llevada a cabo.

Los críticos kantianos han dicho que la moralidad platónica es egoísta, en un sentido incompatible con el verdadero carácter de la moralidad. Esto pierde de vista el punto. Es formalmente egoísta, en el sentido de que supone que debe mostrar que cada hombre tiene una buena razón para actuar moralmente, y de que la buena razón tiene que serle atractiva a él en cuanto expresa algo acerca de sí mismo, cómo y qué sería si es un hombre de ese tipo de carácter. Pero no es egoísta en el sentido de tratar de mostrar que la moralidad sirve a algún conjunto de satisfacciones individuales que están bien definidas antes que ella. La meta no era, dada ya una explicación del yo y sus satisfacciones, mostrar cómo la moralidad (por suerte) encajaba con ellas; era dar una explicación del yo en la cual la moralidad encajara.

Para Platón, así como para Aristóteles, era una verdad trivial que si es racional que uno persiga un cierto curso de vida o sea un cierto tipo de persona, entonces aquellas cosas deben proveer un estado satisfactorio de uno mismo llamado *eudemonía*, un término que sólo puede ser traducido como «felicidad». Pero no todo el mundo ahora considera como una trivialidad, o incluso como verdad, que solamente sea racional hacer lo que al final conduce a la propia felicidad. Más aún, muchas personas que sí están de acuerdo en que esto es verdadero de hecho no estarán de acuerdo con la misma cosa que querían significar Platón y Aristóteles. Estos hechos se deben no solamente a las imperfecciones de la traducción, sino también a cambios en las cosmovisiones, cambios ellos mismos que sin duda han afectado nuestro entendimiento del término «felicidad». Un trazado apropiado de las complejas relaciones de estas palabras involucraría una historia completa del pensamiento ético occidental. Lo que es cierto es que la *eudemonía* no necesariamente implicaba la maximización del placer; y cuando Platón, supuestamente habiendo mostrado en la *República* que la justicia es el estado propio del alma, procede a argumentar que la vida del hombre justo es también un gran número de veces más placentera que la del injusto, lo hace como una consideración enteramente adicional. Es en este respecto muy parecida a la garantía kantiana de que la virtud será recompensada en la vida postrera, llegando, como lo hace, después de su insistencia en que debe ser considerada como su propia recompensa (una maniobra que Schopenhauer

ofensivamente comparaba con deslizársele una propina a un jefe de meseros que pretende estar por encima de tales cosas). El estado de *eudemonía* debe ser interpretado como el de vivir de la mejor manera que un hombre podría, y cuando uno encuentra a algunos pensadores griegos sugiriendo que uno podría alcanzar la *eudemonía* aunque fuese víctima de la tortura, la tensión lingüística que indudablemente se erige expresa no meramente una dificultad semántica, sino, bajo ella, la dificultad sustancial de suponer que ser torturado es compatible con vivir de la mejor manera que uno podría hacerlo.

La meta platónica, entonces, puede ser vista como esto: dar una imagen del yo tal que si uno propiamente entiende lo que uno es, uno verá que una vida de justicia no es externa al yo, sino un objetivo que debe ser racional para uno perseguir. Ése es el sentido de la pregunta de Sócrates con la que empezamos, acerca del modo en que «uno debiera vivir»: el «debiera» es formalmente el de la racionalidad egoísta, pero la tarea es alcanzar el entendimiento correcto del ego.

Tanto Sócrates como Platón dan esa explicación en términos de razón y conocimiento. Platón vio la expresión más completa de estos poderes en la forma de la comprensión teórica sistemática, algo que condujo a la consecuencia de que el filósofo era el más feliz y más plenamente desarrollado de los seres humanos; condujo también al sistema político utópico de la *República*. Sócrates mismo ciertamente nunca desarrolló las segundas ideas (aunque la visión, popularizada por Popper,[20] de que Sócrates era políticamente un demócrata que fue traicionado por el autoritario Platón no tiene base histórica). La idea, sin embargo, de que el yo real, el cual es plenamente expresado en la vida de justicia, es el yo del intelecto discursivo es sólo un desarrollo de las concepciones socráticas. Puede ser que Sócrates pusiese más peso que Platón en «el saber cómo actuar», y menos en el conocimiento expresado en la teoría sistemática, pero ciertamente la noción de que el conocimiento tenía que ser reflexivo y racional se hallaba ya allí. Un «interés en las definiciones», así como una preocupación por las cuestiones éticas, es lo que Aristóteles plausiblemente nos dice que puede ser atribuido al Sócrates histórico, y el interés en las definiciones respecto a los asuntos éticos ciertamente adoptó la forma de tratar de alcanzar un entendimiento reflexivo y articulado de los criterios de la acción virtuosa, que hiciesen a la buena práctica más racionalmente lúcida y autocrítica.

Si la esencia de la acción virtuosa se halla en el conocimiento racional ejercitado por el alma, entonces no podría haber motivos separados representados por las varias virtudes, tal como se distinguen convencionalmente: justicia, dominio propio, valor y las demás. Todas ellas serían solamente expresiones, en diferentes esferas o aspectos de la conducta, de la misma motivación racional básica. Cuando Sócrates enseñó la «unidad de las virtudes» bajo la prudencia racional o inteligencia, no quiso decir que no había maneras de distinguir una virtud de la otra. Quiso decir, en cambio, que no eran motivaciones básicamente diferentes: eran la misma potencia del alma, bajo diferentes manifestaciones. Puesto que, por añadidura, se debe desplegar la racionalidad al equilibrar un tipo de exigencia en contra de otra, y una exageración de, digamos, el comportamiento «valiente» no sería, de hecho, una expresión de un verdadero entendimiento racional de lo que se requiere de uno, se seguía de ello que no sería una

expresión de aquel poder subyacente de la razón, ni, por ende, de ninguna virtud en absoluto. Así, la unidad de las virtudes implicaba, como podría esperarse, que uno no exhibe propiamente ninguna virtud a menos que las exhiba a todas ellas.

La virtud es la búsqueda del interés propio, interpretado éste como un agente racional: el interés propio, como lo dijo Sócrates, del alma, y esto ya probablemente lo tomaba Sócrates de un modo que implicaba que los intereses del alma eran un asunto separado de los del cuerpo, implicación que la teoría drásticamente dualista del alma y el cuerpo de Platón iba a perseguir más aún en la dirección del ascetismo. La acción virtuosa es asunto del cálculo de lo que realmente le importa más a uno, y lo que le importa más a uno es lo que le importa más al alma de uno: éstas son las exigencias de la vida virtuosa, de la valentía, del honor, de la justicia. Por ende, si uno no actúa de acuerdo con aquellas exigencias, uno actúa para derrotar lo que le importa más a uno; ningún hombre puede actuar conscientemente de tal modo; así que la acción errónea debe involucrar una falla de conocimiento y de comprensión, y debe ser algo que uno no pudiera posiblemente haber escogido con los ojos abiertos. Así, todo error es involuntario y «nadie yerra voluntariamente», como lo dijera Sócrates: una conclusión todavía discutida bajo el nombre de «la paradoja socrática».

La paradoja plantea, de hecho, dos preguntas diferentes. La primera es si una persona puede voluntariamente hacer una de dos cosas, al mismo tiempo que plena y conscientemente mantiene que posee una razón más fuerte para hacer la otra. La segunda pregunta es si una persona debe, si tiene la mente clara, admitir que siempre tiene una razón más fuerte para hacer actos de justicia, honor, y así consecutivamente, en vez de actos de mezquino interés propio en el plano temporal. Casi todos encontraríamos ahora difícil dar una respuesta simplemente socrática a la segunda pregunta, apoyada como lo está por la concepción ascéticamente dualista del yo. Una dificultad que tal concepción inevitablemente hace surgir, y que Platón mismo trata incómodamente, es el marcado contraste entre la concepción espiritual de los intereses de uno que es necesaria para dar cuenta de las motivaciones de la moralidad, y la concepción menos espiritual de los intereses de otras personas que es necesaria debido al tema de dicha explicación. Sócrates pensaba que el hombre bueno no podía ser dañado, pues la única cosa que pudiera *tocarlo* sería algo que pudiera tocar, no su cuerpo, sino el buen estado de su alma, y eso es inviolable. Pero —aparte de otras y quizás más profundas debilidades de esa imagen— debemos preguntar: ¿por qué, si el daño corporal no es realmente daño, es el daño corporal lo que la virtud tan enérgicamente apremia a uno a no infligir a los demás?

A la primera de aquellas dos preguntas, sin embargo, la que está en términos puramente de acción consciente y racionalidad, algunos filósofos todavía le darían la respuesta socrática. A aquellos de nosotros cuyas acciones con frecuencia parecen estar muy divergentemente relacionadas con lo que suponemos que son nuestras razones, esa respuesta todavía nos parecerá como una notable paradoja. Debiera ser ofrecida, si lo es en absoluto, no como una tímida tautología acerca de la acción y la razón, sino como transmisora de un ideal (altamente problemático) de un estado en que la acción se vuelve

completamente transparente para el agente. Ése es todavía, en sí mismo, un ideal socrático en gran medida.

Es sorprendente cuántos elementos de la moralidad socrático-platónica se encuentran todavía en la compleja y muy interesante teoría ética de Aristóteles, por diferente que sea ésta en ciertos respectos centrales. Lo que resulta de mayor importancia que cualquier otra cosa es que es diferente porque no todo el peso se pone en la excelencia intelectual y en la pura racionalidad. Aristóteles distingue entre «excelencias intelectuales» y «excelencias de carácter», y enfatiza la importancia que tiene para estas últimas la correcta formación del deseo y la motivación a través del entrenamiento. Sin una crianza correcta no se puede hacer nada: las esperanzas en los poderes regenerativos de la filosofía que se hallan implícitos en la posición socrática se han ido, como se ha ido la percepción de cualquier escepticismo pugnaz en contra del cual la moralidad tuviera que ser defendida. Se halla en juego un orden más establecido. Aristóteles, más aún, no creía en un alma completamente separada del cuerpo, y esa negación va de la mano de un rechazo del ascetismo socrático, así como del surgimiento de posibilidades más mundanas para la *eudemonía*. El viejo vínculo de *areté* y aprobación pública, que Platón buscaba cortar por entero, se reafirma cautamente en la explicación de Aristóteles, aunque la teoría de éste acerca de la motivación de las virtudes es mucho más sofisticada que cualquier cosa que hubiese sido alcanzada en un tiempo anterior, o incluso por el mismo Platón.

No obstante, una vez dadas por sentadas estas diferencias, Aristóteles termina, aun así, considerando la vida de la razón teórica como la forma más alta de vida humana, una conclusión que no se sigue tan directa o incluso tan coherentemente de sus premisas como se sigue de las de Platón. También preserva algo similar a la paradoja socrática acerca de la acción y la razón. Incluso preserva, en efecto, la conclusión socrática acerca de la unidad de las virtudes, puesto que piensa que uno no puede genuinamente tener ninguna excelencia de carácter sin la presencia de la *phronesis*, «la razón práctica» (siendo ella misma una de las excelencias intelectuales), pero si uno tiene *phronesis*, entonces uno debe tener todas las excelencias de carácter. Este énfasis en la integración racional del carácter, así como en la integración de una buena vida a lo largo del tiempo, su retrospectiva esbeltez racional, es, desde luego, una característica central de la perspectiva de Aristóteles. En el asunto de la unidad última de los varios rasgos del carácter, ciertamente éste es un elemento en el que la concepción griega aparece alejada de la nuestra: nada es más común para nosotros que las virtudes particulares no solamente pueden coexistir con fallas típicas, sino incluso acarrearlas. Pero ésta es una de las muchas diferencias con los griegos donde el contraste mismo apunta a una iluminadora área de discusión: qué divergencias en el entendimiento de la naturaleza humana subyacen tras estas diferentes concepciones de una vida racionalmente deseable.

Vale la pena juntar varias características del pensamiento ético griego que lo separan de muchos modos de las preocupaciones actuales y de la herencia moral del mundo cristiano. No tiene, ni necesita, un Dios: aunque hay referencias a Dios o a los dioses en estos escritores, no juegan un papel importante. Juzga centrales y primarias las cuestiones

del carácter, y de cómo las consideraciones morales están fundadas en la naturaleza humana: pregunta qué vida es racional que viva el individuo. No hace uso de un imperativo moral categórico absoluto. De hecho —aunque hemos usado la palabra «moral» muy frecuentemente en aras de la conveniencia—, este sistema de ideas básicamente carece del concepto de *moralidad* en conjunto, en el sentido de una clase de razones o exigencias que son vitalmente diferentes de otras clases de razones o exigencias. La nítida línea que el kantismo, en particular, traza entre lo «moral» y lo «no moral» encuentra un paralelo muy parcial en otra línea nítida, la línea de Platón entre el alma y el cuerpo; pero el paralelismo está lejos de ser total, las distinciones se trazan sobre principios muy diferentes, y la discusión de los méritos y fallas de cada una sería un tipo de discusión muy diferente. De modo relacionado, no hay una discrepancia entre un mundo de «reglas morales» públicas y uno de ideales personales privados: las cuestiones de cómo se han de regular las relaciones de uno con los otros, tanto en el contexto de la sociedad a gran escala como de manera más privada, no están separadas de las cuestiones acerca del tipo de vida que vale la pena vivir, y de lo que vale la pena tener o encarecer.

En todos estos respectos, el pensamiento ético de los griegos no era solamente diferente de la mayor parte del pensamiento moderno, particularmente el pensamiento moderno influenciado por el cristianismo, sino que se hallaba también en mucho mejor forma. Hay, desde luego, respectos en los que su perspectiva no podría ser recobrada ahora, y algunos en los que no podríamos querer recobrarla. Algunos de sus pensamientos expresan una cierta integración de la vida que quizá existió por corto tiempo en la ciudad-Estado pero que, como subrayara Hegel, tendría que ser recuperada, si es que se puede en absoluto, sólo en una forma totalmente transformada. Otras características de sus percepciones, sus actitudes sustantivas hacia la esclavitud, por ejemplo, y hacia el papel de las mujeres, debemos esperar que nunca hayan de ser recuperadas en absoluto.

A un nivel más teórico, es importante apreciar que el pensamiento ético griego descansaba en una teleología objetiva de la naturaleza humana, pues creía que había hechos acerca del hombre y su lugar en el mundo que determinaban, de una manera descubrible por la razón, que estaba destinado a llevar una vida cooperativa y ordenada. Alguna versión de esta creencia ha sido sostenida por la mayoría de las perspectivas éticas subsecuentemente; quizás somos más conscientes ahora de tener que prescindir de ella de lo que cualquiera lo ha sido desde que algunos sofistas del siglo V dudaron de ella por primera vez. Pero, cuando todo eso ha sido dicho, es verdad que el pensamiento ético griego, en muchas de sus estructuras básicas y, por encima de todo, en su inhabilidad para separar las cuestiones de cómo debiera uno relacionarse con los otros y con la sociedad de las cuestiones relativas a qué vida vale la pena vivir y qué es lo que uno básicamente quiere, representa uno de los pocos conjuntos de ideas que pueden contribuir ahora a poner el pensamiento moral en honesto contacto con la realidad.

En estas últimas observaciones he mencionado «el pensamiento ético griego», y ello principalmente se refiere, desde luego, a las ideas filosóficas de Sócrates, Platón y

Aristóteles que, muy a grandes rasgos, he discutido. Pero hay una cuestión que me gustaría plantear para cerrar, y que va más atrás de ellas y de algunos otros aspectos de la filosofía griega que han sido tocados en este capítulo.

He mencionado ya el aserto de Sócrates de que el hombre bueno no puede ser dañado: expresa un ideal de autosuficiencia racional, de libertad respecto del daño de la contingencia. Hay una analogía, no meramente superficial, entre este tipo de aserción de racionalidad y esa exigencia cognitiva de eliminar la fortuna o la suerte, que apareció en la discusión del conocimiento, la certeza y el escepticismo. El ideal del dominio propio, siempre colocado en lo alto entre las aspiraciones griegas, se convirtió en la meta de que, tanto en la cognición como en la acción, lo que es de mayor valor, lo que más importa, debiera estar enteramente bajo el control de uno. En las escuelas posteriores, este tema reapareció en varias formas: en la exageración cínica del socratismo, de que la virtud era suficiente para la *eudemonía*, y de que el hombre bueno realmente podría ser feliz en el potro de tortura; en esa esperanza en un estado de *ataraxia* en cuyo cultivo los escépticos no estuvieron solos. Aristóteles expresamente discutió la cuestión de qué tanto la *eudemonía*, el estado últimamente deseado, podía estar sujeta al riesgo, y replicó que en un grado pequeño pero ineliminable tenía que estarlo. Esto representaba, sin embargo, no tanto una aspiración grandiosa o arriesgada cuanto el pensamiento enteramente sensato de que no es razonable dejar fuera de la explicación el aparato de la vida social dentro del cual viven y se expresan los hombres, y que está sujeto a la fortuna. Muy notablemente, una dimensión de la vida que para nosotros es una de las más significativas precisamente debido a que va más allá del yo defendido, la amistad, la discute Aristóteles de un modo que ahora parece extraño en su determinación de reconciliar la necesidad de la amistad con la meta de la autosuficiencia.

Un sentido más profundo de lo que implica estar expuesto a la fortuna se expresa en otro ámbito: en la literatura griega, sobre todo en la tragedia. Allí, las repetidas referencias a la inseguridad de la felicidad obtienen su fuerza a partir del hecho de que los personajes son exhibidos como seres que tienen responsabilidades, u orgullo, u obsesiones, o necesidades, en una escala que los deja a merced del desastre en una medida correspondiente, y que se enfrentan a esos desastres a sabiendas. Un sentido de tales implicaciones, de que lo que es grandioso es frágil y de que lo que es necesario puede ser destructivo, presente en la literatura del siglo V y anteriormente, ha desaparecido de la ética de los filósofos, y quizá enteramente de sus mentes. Nietzsche encontró que Sócrates debiera ser culpado por ello, por su excesiva desconfianza de lo que no puede ser discursivamente explicado, su fe en la «posibilidad» de sondear la naturaleza, y su «jovialidad alejandrina».[21] Aquellas observaciones pertenecen, de hecho, al primer periodo de las largas y ambivalentes relaciones de Nietzsche con la figura de Sócrates, y fue un periodo en el que Nietzsche pensó que el «consuelo metafísico» de la tragedia podría ser entendido solamente a través de una actitud fundamentalmente estética hacia la vida, una actitud que tenemos incluso una mayor razón para rechazar que la que Nietzsche finalmente tuvo. Pero no importa cuánto él o nosotros podamos matizar su explicación de la tragedia griega y el pensamiento griego, lo que él señaló verdaderamente

se halla allí: la filosofía griega, en su búsqueda sostenida de autosuficiencia racional, vuelve su espalda a tipos de experiencia humana y necesidad humana de los cuales la literatura griega ofrece la expresión más pura, si no es que la más rica.

Si hay características de la experiencia ética del mundo griego que no solamente pueden tener sentido para nosotros ahora, sino que tienen más sentido que muchas cosas que encontramos cercanas a la mano, no todas ellas se han de encontrar en su filosofía. Habiendo dado por sentado el alcance, el poder, la imaginación y la inventiva que se hallan en la fundación griega de la filosofía occidental, es todavía más impactante que podamos tomar seriamente, como debiéramos, la observación de Nietzsche: «Entre las más grandes características de los helenos está su incapacidad para convertir lo mejor en reflexión».[22]

## Lect ura ulterior

Ésta es una lista de algunas traducciones de los escritores griegos, y de algunos libros acerca de ellos; no trata de incluir ninguna de las innumerables obras acerca de su influencia posterior.

Los detalles de las obras marcadas con «(N)» se encontrarán en las notas.

### *Los presocráticos y Sócrates*

Guthrie, vols. I-III (N) provee mucha información útil, pero no es muy penetrante en la interpretación filosófica. Todas las *traducciones* de los presocráticos involucran enfadosas cuestiones de interpretación: aquellas ofrecidas por G. S. Kirk y J. E. Raven en *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1957), con comentario, no son la excepción. Menos ambiciosa es *Ancilla to the Presocratic Philosophers* de Kathleen Freeman (Oxford, 1948).

Hussey (N) es interesante y firmemente argumentado. Allen y Furley (N), y su volumen de compañía Furley y Allen (Londres, 1970), son útiles colecciones de ensayos, como lo es Mourelatos (N). Una colección similar sobre Sócrates está editada por G. Vlastos, *The Philosophy of Socrates* (Nueva York, 1971).

### *Platón*

Una *traducción completa*, hecha por varias manos, se ofrece en un volumen editado por E. Hamilton y H. Cairns (Nueva York, 1961); algunas de las traducciones provienen de la bien conocida traducción completa que hiciera Benjamin Jowett (4ª ed., revisada por D. J. Allan *et al*., 4 vols., Oxford, 1953).

Hay muchas explicaciones generales de la filosofía de Platón, pero la mayoría de ellas

adolecen de suposiciones anticuadas, y algunas son muy irreales. *An Examination of Plato's Doctrines* de I. M. Crombie (2 vols., Londres, 1962, 1963) ofrece un sobrio estudio de los argumentos.

Una útil serie de nuevos comentarios sobre diálogos importantes, con traducción, se ofrece en la Clarendon Plato Series (Oxford), editor general: M. J. Woods.

Una colección de ensayos paralela a la que se ocupa de Sócrates está editada por G. Vlastos (2 vols., Nueva York, 1970).

*Aristóteles*

La *traducción* estándar es la Versión Oxford, en 11 vols., editor general: W. D. Ross; selecciones extensas de ésta están en *The Basic Works of Aristotle* (Nueva York, 1941). Una útil serie de comentarios con traducción está en la Clarendon Aristotle Series (Oxford), editor general: J. L. Ackrill.

Entre las obras generales sobre Aristóteles están: W. D. Ross, *Aristotle* (Londres, 1923); D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle* (Oxford, 1952); G. E. R. Lloyd, *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought* (Cambridge, 1968).

Entre las útiles colecciones de ensayos se incluye una de J. M. E. Moravcsik (Nueva York, 1967); y *Articles on Aristotle*, J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.) (2 vols. publicados hasta ahora, Londres, 1975, 1977).

*Otros*

Sobre *escepticismo*, véase Stough (N), y para un estudio más general de filosofía postaristotélica, A. A. Long, *Hellenistic Philosophy* (Londres, 1974). Las obras de Sexto Empírico están traducidas (confrontando el texto griego) por R. G. Bury en la Loeb Classical Library (4 vols., Londres, 1933). Una importante colección de artículos es *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (eds.) (Oxford, 1980).

Las ideas morales de carácter cotidiano que subyacen tras las filosofías éticas de Sócrates, Platón y Aristóteles y difieren de ellas son valiosamente consideradas en K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford, 1974).

Finalmente, en el contexto de este capítulo es especialmente importante mencionar el gran libro de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley / Los Ángeles, 1951) [*Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1981].

[1] Para un tratamiento accesible e informativo, véase William y Martha Kneale, *The Development of Logic* (Oxford, 1962), caps. I-III. [Hay traducción al español: *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid.]

[2] Véase Frank Kermode, *The Classic* (Londres, 1975).

[3] Véanse P. O. Kristeller, «Byzantine and Western Platonism in the Fifteenth Century», en *Renaissance Concepts of Man* (Nueva York, 1972), y referencias. La cita de Petrarca (*Trionfo della Fama*, 3, 4-6) está tomada de este artículo.

[4] Todas las referencias a los presocráticos corresponden a la 6ª edición de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, en cada caso a la sección «B» del material sobre un escritor dado. [Para la traducción de los fragmentos se usan las ediciones en español: *Los presocráticos*, FCE, México, 1980; *De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid, 1988; y *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Gredos, Madrid, 2001.] Para una exégesis de estas palabras de Heráclito, véase W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I (Cambridge, 1962), pp. 417-419.

[5] Edward Hussey, *The Presocratics* (Londres, 1972), p. 117.

[6] *Ibid.*, p. 116.

[7] Temistio *Or.* 26, p. 383, Dindorf.

[8] Al hacer este hincapié, así como en algunas cuestiones centrales de interpretación, sigo el importante artículo de G. E. L. Owen, «Eleatic Questions», reed. en R. E. Allen y D. J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II (Londres, 1975), pp. 48-81.

[9] Como lo mostró Owen, «Eleatic Questions», n. 54.

[10] *Cf.* Parménides, fragmento 8, 37; y también a un monista posterior, Meliso, fragmento 8.

[11] Así lo ha argumentado H. Fränkel, «Xenophanes' Empiricism and his Critique of Knowledge», en A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Presocratics* (Nueva York, 1974), pp. 118-131; traducción al inglés de un artículo tomado de su *Wege und Formen frügriechischen Denkens* (Múnich, 1960).

[12] Fränkel, *op. cit.*, p. 124.

[13] Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism*, vol. 1, p. 206; vol. 2, p. 188.

[14] Para esta sugerencia y discusión, véase Charlotte L. Stough, *Greek Skepticism* (Berkeley / Los Ángeles, 1969).

[15] Por Richard H. Popkin, en su *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley / Los Ángeles, 1979).

[16] Montaigne, *Essais*, II, 12, Garnier-Flammarion, París, 1979. [Se tomaron en consideración las traducciones de los *Ensayos* publicadas por Porrúa, México, 1991, y Cátedra, Madrid, 1987.]

[17] El planteamiento de esta cuestión es establecido en Guthrie, vol. III, cap. 12.

[18] Éste no era el único uso de esta célebre distinción. Para algunos autores, *nomos* era alabado por salvarnos de la *physis;* para otros, la *physis* era, desde luego, usada en la crítica del *nomos*, pero para extender más que para contraer el alcance de las ideas morales, como en un famoso fragmento de Alcidamas (citado por el escoliasta sobre Aristóteles, *Retórica*, 1373b): «Dios hizo a todos los hombres libres: la *physis* nunca hizo a nadie esclavo», y *cf.* opiniones similares a las que se refiere Aristóteles, *Política*, 1253b20.

[19] En el *Gorgias*, un diálogo probablemente surgido un poco antes que la *República*, Platón ofreció, en la persona de Calicles, una expresión más impactante, elocuente, y enteramente formidable de la alternativa egoísta. Las respuestas de Sócrates a él son menos que satisfactorias; en parte, ello se debe a que a Calicles se le hace aceptar de manera no convincente la idea de que el egoísmo debe reducirse a una forma muy cruda de hedonismo.

[20] En su *Open Society and its Enemies* (Londres, 1957).

[21] *The Birth of Tragedy*, particularmente secc. 17. [*El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.] Acerca de la cuestión de las actitudes de Nietzsche hacia Sócrates, véase Werner J. Dannhauser, *Nietzsche's View of Socrates* (Ithaca, N. Y., 1974).

[22] En sus conferencias sobre la filosofía griega: *Gesammelte Werke*, vol. II, Musarion (ed.) (Múnich, 1920-

1929), pp. 364-369. Citado por Dannhauser, p. 109.

# II. *Las traquinias:* ficciones, pesimismo, ética

> […] respecto a los dioses, ved que se han desentendido por completo de lo que está ocurriendo, ellos que, después de habernos dado el ser y de ser honrados al llamarse nuestros padres, son capaces de observar sucesos como éstos sin inmutarse. En fin, qué ha de ocurrir en el futuro nadie lo ve, pero lo que pasa ahora aquí a nosotros nos hace sufrir y llena de ignominia a los dioses, y, ¡la verdad!, agobia y amarga más que a nadie al que está soportando el peso de esta calamidad. No permanezcas tampoco tú, muchacha, fuera de casa: cuando ya has visto las atroces e inesperadas muertes, y también viste un montón de calamidades nunca sufridas.
>
> Pero todo esto no hay nada en lo que no ande Zeus de por medio.
>
> (SÓFOCLES, *Las traquinias*)*

LA FILOSOFÍA, Y EN PARTICULAR LA FILOSOFÍA MORAL, SE HALLA TODAVÍA PROFUNDAMENTE apegada a dar buenas nuevas. Ya no está apegada (y en el caso de la filosofía angloamericana, raramente lo estuvo) a contar relatos redentores de la historia del mundo, y sus buenas nuevas ya no asumen las formas familiares de tales historias. No se trata ya de realizar, por ejemplo, el análisis costo-beneficio cósmico de Leibniz, bajo el cual el balance del bien sobre el mal es óptimo, y —a grandes rasgos— nada hubiera podido ser localmente mejorado sin que empeorara la totalidad. La historia de Leibniz, no obstante, es digna de un momento de atención, antes de que regresemos a cosas que ahora podemos tomar más seriamente.

Esta enunciación de la concepción de Leibniz es desde luego burda, porque Leibniz requiere que aceptemos dos ideas que pueden parecer incompatibles, aunque de hecho no lo son, y una formulación apropiada tiene que hacer lugar a esto. La primera idea es que podemos entender lo que contaría como una mejora local. Debemos entender esto a algún nivel, porque la teoría de Leibniz es ofrecida como una teodicea, es decir, como una justificación ofrecida a personas que razonablemente ven ciertos acontecimientos locales, tales como los que se cuentan en el *Cándido*, como desastres, y preguntan por qué tienen que suceder aquellas cosas en vez de cosas menos desastrosas.

La segunda idea es que no podemos realmente entender lo que contaría como una mejora local. Esto se debe a que la idea de una mejora nos domina, y en particular instiga una exigencia de justificación, sólo si es entendida como posible. Te nemos muchos meros deseos que van contra toda posibilidad, cambiar el pasado, por ejemplo, o (como dijera una vez un amigo mío) estar monogámicamente casados con cada una de cuatro personas a la vez, pero no apoyan ninguna concepción seria de una mejora y no son motivo para lamentarse. Pero en la concepción de Leibniz no puede haber, estrictamente hablando, ningunas mejoras, porque la ley de razón suficiente (en su forma fuerte, en la que afirma que éste es el mejor de los mundos posibles porque combina el máximo de variedad con el máximo de simplicidad) no deja espacio para mejora alguna. No obstante, sigue siendo verdadero que a un cierto nivel, muy superficial, entendemos

realmente la idea de una mejora local. Por ejemplo, sabemos que si se hallara en nuestro poder simplemente afectar el entorno local, sin consideración de regularidades más amplias, éstos son los tipos de cosas que debiéramos tratar de evitar. Así que las dos ideas, después de todo, no son incompatibles. Pensamos que tenemos algo que lamentar, pero cuando entendemos propiamente la situación vemos que no la tenemos. Así, nos dijo Leibniz, hay una teodicea.

El que esto fuera realmente suficiente para una teodicea plantearía cuestiones adicionales. Por ejemplo, podría pensarse que un reproche a Dios es que la ley de razón suficiente asuma la forma que asume: sugiere una desalmada preferencia modernista de su parte por la elegancia intelectual en vez de una preocupación detallada por los intereses de sus criaturas. Si entonces se replica que es fatuo reprocharle a Dios su elección de un plan creador, esto parece ser un abandono de la teodicea más que una contribución a la misma: esa réplica hubiera podido ser dada antes de que empezase Leibniz y, desde luego, Dios se la había dado ya a Job.

El contexto de la teodicea, por supuesto, conforma radicalmente la discusión de qué podría contar como buenas o malas noticias. La idea de una *mejora*, en esta conexión, implica algo que es a la vez mejor y posible, y la razón por la que la noción de posibilidad llegó a ella era que el argumento estaba conformado para ofrecer una justificación. Estaba tratando de responder a una lamentación, mostrando que la queja estaba basada en un malentendido, una visión de las cosas excesivamente estrecha. Si nos alejamos del mundo en el que Leibniz, en el nombre de Dios, se hizo cargo de la lamentación —un mundo que ahora parece inconmensurablemente alejado de nosotros—, está menos claro cómo las ideas de necesidad y posibilidad conforman nuestra reacción a eventos atroces. Si no estamos enviando quejas, entonces parece haber menos razón por la cual nuestros descontentos puedan ser aligerados por el entendimiento de que lo que sucedió era necesario. Quizá un mero deseo, en tanto que no sea demasiado fantástico, puede sustentarlos. Una vez que la idea de una lamentación desaparece, con su restricción a lo posible —una restricción que parece estar fundada en la idea más bien extraña de ser justo con Dios—, entonces quizá se pueda expandir el espacio para el descontento. Podemos estar relativamente descontentos incluso con lo necesario.

Alternativamente, quizá el espacio para el descontento debiera contraerse. ¿Hemos encontrado acaso un centro del descontento en absoluto, cuando ya no hay nadie que reciba y posiblemente responda a una lamentación? El descontento tiene sentido, seguramente, sólo si puede haber al menos alguna expectativa de algo mejor; sin eso, somos meramente infelices. Así, ¿no debiéramos decir que una vez que perdemos la estructura de la teodicea, la misma idea de buenas o malas noticias en una escala cósmica desaparece? Existen simplemente las buenas o las malas nuevas que nos alcanzan en la escala del infortunio local, tal y como es producido por la acción humana, exitosa o fracasada, útil o maligna. No hay una cuestión más grande. Así, las buenas nuevas filosóficas, como las malas nuevas filosóficas, se convierten en un oxímoron, a menos que ello signifique las buenas nuevas, o más frecuente las malas nuevas, acerca de la filosofía.

Esto debe ir demasiado aprisa. Nuestros «descontentos» pueden seguramente llegar más allá de la infelicidad local y pueden ser dirigidos a un objeto que es más que local: dirigidos, por ejemplo, a lo que entendemos de la historia humana, de los logros humanos y sus costos. Esta infelicidad quizá presupone en efecto la esperanza derrotada de algo mejor, pero no como un foco de lamentación: lo que ha fracasado no es la justificación sino la esperanza. Esto lo ilustra otra historia redentora que también ha partido, la de Hegel. Podemos dejar de lado algunas de sus aspiraciones cósmicas más amplias: el punto relevante aquí es que la historia pretendía proveer un lugar central para el pensamiento de que, a pesar de los horrores que subyacen tras todo logro humano, artístico, ético o político, la empresa habrá valido la pena.

Como con Leibniz, el pensamiento debe ser que los horrores fueron necesarios; sin eso, simplemente tenemos otro motivo de lamentación. Pero en Hegel se supone que la necesidad ejerce un diferente tipo de fuerza sobre nuestros pensamientos. En la versión de Leibniz, la estructura de la necesidad es ella misma parte de lo que hace que la totalidad valga la pena, puesto que está basada en la elección de Dios del universo más elegantemente complejo. Para Hegel, la necesidad no necesita contribuir con parte del valor, aunque quizá pudiera hacerlo. Los complejos esfuerzos del *Geist* para convertir al sufrimiento en logro histórico no son el logro supremo. Más aún, el valor del logro no tiene que trascender a un entendimiento humano de ese valor, como lo hace con Leibniz. Dejando de lado otras consideraciones, se trata meramente de que podemos reflexionar en que «sin *esto, eso* no hubiera podido ser, y el valor de *eso* significa que *esto*, después de todo, valió la pena».

Sin duda, no entendemos exactamente lo que pudiera significar esta reflexión. Sin embargo, la entendemos lo suficientemente bien para reconocer al menos dos diferentes modos de rechazarla. Algunos podrían pensar que las comparaciones involucradas resultaron erróneas: ningún logro podría valer *esto*. En el límite, esta objeción podría asumir la forma de pensar que las comparaciones fueron absurdas, porque no había una manera razonable de poner tales cosas una junto a la otra. El logro y el sufrimiento son inconmensurables, y la supuesta justificación, que sobrepasa a la una con la otra, no viene a ser nada más que una afirmación. Incluso en esta forma, sin embargo, esta línea de objeción es diferente de ese otro rechazo de tales pensamientos que ve a la misma idea de tal comparación como indecente, un ultraje moral. Este rechazo dice, en cambio, en el espíritu de Kant, que ningún *logro* podía hacer que esto valiera la pena. Ningunas noticias, buenas o malas, pueden encontrarse en la historia o en el equilibrio real de las cosas en absoluto. Eso parece alzarse por encima de tales cuestiones y poner al menos los valores más importantes, los valores morales, más allá de la historia. Sin embargo, la historia kantiana significa más de lo que esta formulación revela, pues si no se pueden encontrar en la historia noticias en última instancia buenas o malas, se sigue en particular que no se pueden encontrar en ella noticias en última instancia malas, y esto, por supuesto, acarrea su propio tipo de buenas noticias, un punto al cual regresaremos.

La propia construcción de Hegel tenía una característica adicional: que la expresión histórica de la necesidad era, en sus características más amplias, total. Lo que había

sucedido era todo coherentemente necesario para los aspectos valorados del resultado. Habremos de querer rechazar esta dimensión fuertemente teleológica, pero es importante que meramente al rechazarla no por necesidad rechacemos todo lo que Hegel transmitió. Schopenhauer ciertamente rechazó la teleología triunfalista, pero su declaración de que la vida, incluso aunque sea irremediablemente un desastre doloroso e informe, es redimida por el arte que transmitió lo que difícilmente pudo negar que eran en algún sentido buenas noticias. Al mismo tiempo, era probable que su visión del mundo aparte de esto diera lugar solamente a la resignación.[1]

Nietzsche aceptó al principio la expresión de pesimismo trágico de Schopenhauer, pero después trató de superar las limitaciones de esa perspectiva, y supongo que fue parte de este intento el que haya sido atraído al modelo de desear el eterno retorno. Tenemos que preguntar: ¿qué necesitamos superar mediante la afirmación del eterno retorno? ¿Cuál mal sentimiento es ese —qué descontento, como lo dijéramos antes— que lo horripilante del mundo ha supuestamente de inspirar? Esta pregunta repetidamente se abre. Se abrió en el despertar de Leibniz, cuando preguntamos cuál se supone que debe ser nuestro descontento si no hay lugar para la lamentación. De modo similar, el fracaso de toda posible respuesta a la pregunta de Hegel puede dejarnos con la convicción de que no hay tal pregunta y, si no hay tal pregunta, entonces, nuevamente, no habrá ningún lugar central posible para algo parecido al descontento en una escala más que local. Insistir en que a uno lo deben dejar con algún ámbito central para el descontento propio, incluso después de que se han ido las preguntas de Leibniz y Hegel, puede parecer no mejor que encontrar alguna razón para hallarse infeliz a gran escala, o, quizá, encontrar alguna gran escala en la cual ser infeliz. Algo como esto, desde luego, parece haber sido la situación de Wittgenstein. Él insistió en que no había una pregunta metafísica o última acerca del propio descontento con el mundo, y esto lo dejó con el problema de encontrar un objeto más que personal para su infelicidad, un problema que parece haber tratado de resolver, en parte, dirigiendo su infelicidad hacia la filosofía.

Para Nietzsche no había una pregunta metafísica planteada por los horrores que subyacían tras todo logro humano. No obstante, algo quedaba, algo que tenía que ser encarado; no, ciertamente, con una respuesta, sino con una afirmación. Supongo que lo que los horrores del mundo le presentaron fue la perspectiva de ser aplastado por los mismos.

Ciertamente no negó la necesidad de los horrores para los logros. Yendo más allá de Hegel en éste como en otros respectos, pensaba que lo bueno no solamente requería lo malo sino que lo incorporaba: una de las ilusiones más básicas de los metafísicos es su «creencia en los valores opuestos».[2] Así, si no hay un modo honesto y afirmativo de reconocer los horrores, el único modo de manejarlos será hacer lo que las personas saludables hacen todo el tiempo: olvidarlos. Pero Nietzsche parece haber pensado, aun cuando solamente haya sido algunas veces, que tal reacción pirroniana representaría fatiga y una falta de vitalidad: una vitalidad tomada, al menos en este punto, como si implicara veracidad. Así, si ha de haber veracidad acerca de los horrores, y ninguna

creencia acerca de que hayan valido la pena bajo algún cálculo leibniziano o hegeliano, solamente habrá un rechazo plenamente consciente a ser aplastados y necesitaremos una concepción, necesariamente muy esquemática, de una vida que pudiera adecuadamente expresar ese rechazo. La idea de que los horrores «valieran la pena» es puesta en operación, como uno podría pintorescamente decirlo, en el experimento de pensamiento de estar dispuesto a desear que cualquier cosa, con todo horror y toda atroz trivialidad, suceda interminablemente una y otra vez.

Es una buena pregunta la de qué podría posiblemente lograr este modelo. Se supone que la afirmación es inmensamente costosa, un logro conmensurable con lo desagradable de lo que se desea. No obstante, su contenido, y así, inescapable-mente, la misma afirmación, ocurren en el espacio ingrávido de la imaginación. ¿Puede el «peso más grande», como lo llama Nietzsche,[3] realmente pesar algo, cuando consiste en querer una recurrencia enteramente contraria a los hechos? ¿Puede ser algo más que una roca de unicel en un escenario fílmico de heroísmo cósmico? Las alternativas más familiares al querer el eterno retorno se definen mejor en sus efectos: mentir acerca de los horrores u olvidarse de ellos, donde ello significa *realmente* olvidarse de ellos, excepto en la escala local, y proseguir con la propia vida de un modo apropiadamente irreflexivo.

No hay oposición, obviamente, entre el olvidar irreflexivo y el trabajar en la filosofía. Sin embargo, se podría suponer que hay áreas de la filosofía que tienen un compromiso especial con no olvidar o mentir acerca de los horrores, entre ellas la filosofía moral. Nadie razonable le pide a ésta pensar acerca de ellos todo el tiempo, pero, al abordar lo que sostiene que son nuestras más serias preocupaciones, sería mejor si no los hiciese desaparecer. No obstante, esto es lo que en casi todas sus formas modernas la filosofía moral efectivamente hace. Esto es, sobre todo, debido a que trata de desviar nuestro interés ético tanto del azar como de la necesidad, excepto en la medida en que lo necesario establece los parámetros de la acción efectiva. El kantismo y el consecuencialismo, a pesar de sus otras diferencias (por ejemplo, acerca del libre arbitrio), se parecen entre sí, como ha insistido Iris Murdoch, en que comparten una preocupación con lo práctico. La dirección de su atención en el tiempo no es en todos los respectos la misma, estando el consecuencialismo más preocupado que el kantismo por lo que podemos ahora llevar a efecto, y menos interesado en lo que un agente dado en el pasado pudo haber hecho en el momento de la acción. No obstante, es la situación del agente racional que intenta cambiar el mundo lo que les preocupa a ambos, y el mismo hecho llano de que todo aquello de lo que se preocupa un agente típicamente provenga de (y pueda ser arruinado por) la necesidad y el azar incontrolables no es parte de sus preocupaciones.

Cuando, por añadidura, la moralidad misma es desconectada histórica y psicológicamente del resto de la vida, como con frecuencia lo es por la filosofía moral, y es dejada como un ámbito de valor supuestamente autocontenido y autoexplicativo, entonces la necesidad y el azar y las malas noticias que traen consigo son excluidos deliberadamente. Esto mismo, según sugerí, cuenta como una afirmación de buenas noticias, y es más efectivo como tal que cualquier teodicea. Estas buenas noticias, que

sólo lo moral, real o seriamente o en última instancia importa, es mostrado y no dicho, y uno es invitado a aceptarlo sin siquiera tomarse la molestia de mencionar el asunto.

La cuestión más importante aquí, obviamente, tiene que ver con cómo debiéramos pensar de la mejor manera acerca de tales cosas. Hay también algunas preguntas acerca de cómo, si es que lo logra en absoluto, puede conducirse la filosofía moral dentro de sus propios límites menos evasivamente. Aquí quiero plantear solamente una cuestión más estrecha que cualquiera de éstas, acerca de los modos en que la defectuosa conciencia perceptiva de la filosofía moral puede ser extendida recurriendo a la ficción.

La manera más familiar que hay en la ética de acudir a la ficción reposa sobre la idea de que los mundos ficticios pueden proporcionar a la ética experimentos de pensamiento. Doy por sentado que ésta es una versión de la idea tradicional de que la ficción puede proveer *exempla* saludables de virtud y vicio. La idea ha sido significativamente transmutada de un mundo anterior de enunciados claros y *exempla* llanos a uno en el que las ficciones exhiben ambigüedades, conflictos morales que son imperfectamente resolubles, múltiples interpretaciones éticas, y así consecutivamente, y esta alteración revela no meramente cambios en la conciencia ética, sino una relación cambiada de la ficción tanto con la vida ética como con la filosofía moral. En un mundo en el que hay enunciados morales claros y *exempla* llanos, la relación entre los dos tenderá a ser algo similar a la del texto con la ilustración, y el papel de la ficción será el de una ayuda eficiente. Una vez que se alcanza un cierto grado de ambigüedad, sin embargo, la ficción vendrá a hacer cosas que el enunciado directo no puede hacer, y el operar mismo a través de la ficción representará una extensión del pensamiento ético, y concebiblemente de la experiencia ética. Qué tanto podemos realmente lograr por estos medios ha sido una cuestión muy discutida; igualmente, presentar cualquier gran ficción precisamente bajo esta luz debe equivaler a adoptar una visión muy limitada de ella. Sin embargo, en esta área hay una asociación inteligible y reconocida entre la ficción y el pensamiento ético, e incluso entre la ficción y la filosofía moral.

Podemos preguntar tanto qué tipos de ficción pueden significativamente ser útiles a la filosofía moral, como qué estilos de filosofía moral pueden ser auspiciados por la ficción. (Podría ser una prueba de realismo para un estilo de pensamiento ético el que pueda aprender de ficciones convincentes.) No es sorprendente que la ficción que más fácilmente responde a estas necesidades, particularmente cuando el pensamiento ético es dirigido a los rasgos de carácter, sea (como la llamaré) la ficción «densa», sobre todo la novela realista, la que proporciona una profundidad de caracterización y trasfondo social que da sustancia a la situación moral y la acerca a la experiencia cotidiana. Puede muy bien valer la pena considerar, por ejemplo, cómo describiríamos ahora y evaluaríamos el modo en que Mr. Jarndyce, en *Casa desolada*, dispone la vida futura de Esther Summerson sin consultarla, y cómo podemos tomar la aprobación de él que Dickens parece esperar en el lector.

Las características de las ficciones densas que se prestan a estos pensamientos también tienen peligros que la crítica reciente nos ha ayudado a identificar. Precisamente porque la impresión de una caracterización profunda y de una realidad social en tal

ficción es un constructo artificioso, podemos ser conducidos erróneamente a pensar que nuestros juicios éticos están siendo extendidos, que estamos ganando una compenetración moral de una situación, cuando, de hecho, nuestra perspectiva moral ha hecho ya algo del trabajo al construir esa situación. El sentido de algo escondido y que está esperando ser interpretado puede ser meramente un artefacto de indeterminación ficticia. Igualmente, los engaños notorios de la clausura narrativa pueden imponer una significación ética que no estaría disponible en la realidad, a menos que, como ocurre frecuentemente, la realidad misma sea interpretada en términos de tales engaños.

Entre sus otros efectos, las ficciones densas pueden crear la impresión de necesidad, pero típicamente no lo hacen en el espíritu que compensará de la mejor manera las limitaciones de la filosofía moral de las que se ha ocupado este artículo. Hay, ciertamente, excepciones: fuera de la novela, *El pato salvaje* es una. Pero algunos de los recordatorios más claramente delineados de malas noticias en la ficción son presentados cuando la necesidad alcanza a los personajes en la forma del inexorable azar, y el intento de desplegar esto en el contexto de la ficción densa corre el riesgo de acercarse demasiado al territorio que tales nociones proporcionan igualmente a la comedia y a la farsa. (Algo de Hardy ilustra esto, incluyendo —según me lo parece— el desastre culminante en *Jude el oscuro*.)

Hay otro tipo de ficción, que sirve a propósitos en relación con la filosofía moral que son diferentes de los más familiares a los que sirven las ficciones densas. La llamaré «ficción desnuda», y un paradigma de ella es ofrecida por las tragedias de Sófocles. No es meramente que su estilo y estructura eviten lo anecdótico e incidental, sino que estos recursos están típicamente dirigidos de un modo concentrado a exhibir las operaciones del azar (o la casualidad) y la necesidad. La frase «un destino inexorable», *anangkaia tuch*ē, ha de encontrarse, dos veces, en el *Áyax*, y he dicho algo en otro lado acerca de los modos en que esta combinación de ideas opera en Sófocles y acerca de los modos en que podemos usarla, aunque no aceptemos todas las suposiciones del mundo de Sófocles.[4] No debiéramos suponer, sin embargo, que las operaciones de la ficción desnuda son siempre las mismas. Uno de los varios perjuicios que le hizo Aristóteles al entendimiento de la tragedia griega fue el de generar la idea de que hay un efecto específico que hace a la tragedia éticamente significativa. Incluso, entre las obras sobrevivientes de Sófocles, para no decir nada de otros autores, cada una trata con lo ético —y reprueba las limitaciones de nuestras ideas éticas— de un modo significativamente diferente.

La obra que es quizá la menos familiar entre ellas, *Las traquinias*, es particularmente relevante para la discusión presente debido a que su exhibición de un sufrimiento inmerecido e incompensado es tan enteramente carente de alivio. En un sentido, es muy simple, comparada por ejemplo con las complejidades del *Edipo Rey*, a la cual se parece en la medida en que es una obra de revelaciones sucesivas; o comparada con el *Filoctetes*, a la cual se parece en su exhibición de agonía física atroz y destructiva, pero que exhibe motivos complejos que no juegan ningún papel en esta obra.

La extrema desnudez del resultado y la simplicidad del efecto son, es innecesario decirlo, logradas por algunos ajustes complejos. El personaje de Deyanira ha sido frecuentemente visto como peculiarmente dulce en un estilo doméstico, una figura menos activa y formidable que la mayoría de las principales mujeres sofocleanas: como Crisótemis, más bien, o Ismene, pero a diferencia de ellas, la iniciadora de la acción, si bien de una manera tímida. Habla de un modo que puede hacer que su matrimonio parezca un tipo familiar de historia, como cuando dice (vv. 31 y ss.) que tienen hijos ahora, a los cuales Heracles «ve alguna que otra vez, igual que el labriego que coge una tierra de labor a trasmano y apenas la visita, viéndola exclusivamente en la siembra y en la siega». Pero sería un error pensar que la meta es un naturalismo conmovedor: 20 versos antes que esto, en el mismo comienzo de la obra, nos había estado diciendo cómo había sido pretendida por un río, el cual se presentaba primero como un toro, luego como una serpiente y luego como una criatura semihumana de cuya barba caía una cascada. La meta no es el naturalismo sino, sobre todo, una impresión de vulnerabilidad. Es significativo también que el veneno que prepara está, en relación con la tradición, infradescrito. La historia es que fue hecho del semen del centauro, pero este elemento ha desaparecido de la obra. Es tentador pensar que esto era una imagen sexualmente demasiado franca como para ser apropiada al uso que hace Deyanira de la sustancia a fin de cancelar, como ella supone, la diversión erótica de Heracles y reconquistarlo como su marido.

Es notable, como ha señalado Nicole Loraux,[5] que se mata con una espada, un método masculino de matar. Esta arma, la misma que Áyax usó en su suicidio, se halla en una oposición de género al nudo corredizo, por ejemplo, que usara Yocasta. Pero el efecto ciertamente no es que ella sea otro Áyax, que haya habido una reversión transgresora de los papeles. La imagen es más bien la de la pasividad, de una cosa brutal que se le está haciendo. La narración que la nodriza hace de su muerte no nos presenta el acto mismo: en un momento de la narración, Deyanira está deshaciendo su vestido, y al siguiente momento está muerta. Es como si hubiera sido asesinada en vez de haberse suicidado. El mensaje transmitido por el arma no es que se haya matado como un varón lo hubiera hecho, sino que ha sido muerta por varones. En tan sólo tres versos (933-935) se nos dice que su hijo la había forzado a esta acción, y que sin saberlo había hecho la voluntad de Neso.

La muerte de Heracles, igualmente, es inapropiada, y la historia nuevamente ha sido ajustada, en este caso para remover cualquier sugerencia de gloria de ella, para no dejar nada más que un sufrimiento irredento y atroz. Tradicionalmente, cuando Heracles murió y su cuerpo fue quemado, lo deificaron, y esa versión es exhibida por Sófocles al final del *Filoctetes;* pero no aquí, donde las últimas palabras de Heracles sólo llaman a su alma: «feroz alma mía, sella mi boca con hierros, de esos que se usan para pegar bloques de piedras, y reprime con él todo lamento, convencida de que vas a llevar a cabo un acto no apetecible a tu voluntad pero sí muy impetuosamente deseado»: un acto bienvenido solamente porque eso significará el fin del sufrimiento.

Toda la fuerza de la obra se dirige a dejar en el más desnudo relieve su sufrimiento

extremo, inmerecido e incompensado, y esto es lo que está registrado en las famosas y extrañas palabras con las que termina, citadas al comienzo de este artículo. «En todo esto no hay nada en lo que no ande Zeus de por medio» no es una observación consoladora o explicativa: solamente registra una necesidad inexplicable, una necesidad que desde luego puede ser atribuida a las actividades de los dioses, pero, si ello es así, a dioses que no se explican a sí mismos o no se dan por enterados del sufrimiento que provocan. *Agnōmosunē* es lo que es atribuido a los dioses, una cosa negativa, falta de entendimiento, lo que contrasta con el *sungnōmosunē* del verso anterior, el entendimiento compartido que Hilo encuentra en sus compañeros. Más notable, quizá, es la idea de que lo sucedido, si bien nos mueve a lástima, «llena de ignominia» a quienes solamente pueden ser los dioses. Esto subraya doblemente el pensamiento de que no hay justificación. Lo que los dioses hacen será vergonzoso porque no hay nada que pudieran decir para disculparse. Más aún, sus acciones pueden ser entendidas como ignominiosas solamente a los ojos de los seres humanos, y que esto pueda ser así, que incluso tenga sentido, muestra que no tienen autoridad en su poder. No pueden dar ni siquiera la respuesta que Job recibió, una respuesta que no ofrece justificación pero que al menos silenciaría la exigencia de una.

Está, desde luego, la vieja pregunta, la de Aristóteles, de cómo es posible obtener placer o beneficio de mirar tal obra, pero ésta no es la pregunta aquí. Es esencial que haya placer y que algo sea logrado por tal obra, y que no sirva simplemente como un recordatorio no bienvenido de la fealdad cósmica. Esto está conectado con lo que logra como una obra de arte y, como ya había dicho Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, esto debe encontrarse, en parte, en que nos permite contemplar tales cosas con honestidad sin ser aplastados por ellas. Cuando posteriormente dijo que tenemos arte para que no perezcamos por la verdad,[6] no quiso decir que usemos el arte para escapar de la verdad: quiso decir que tenemos arte para que podamos a la vez captar la verdad y no perecer por ella.

Ciertamente no es el caso que la existencia de la obra como una obra de arte en algún sentido *compense* los horrores, y en la medida en que esto es lo que el Nietzsche temprano quiso decir con la idea de que la vida es metafísicamente redimida a través del arte, estaba equivocado, como él, desde luego, llegó a pensarlo. Lo importante de la tragedia —o al menos de aquellas tragedias que son ficciones desnudas— debe encontrarse, en cambio, en el hecho de que pone sus horrores ficticios ante nosotros de un modo que provoca actitudes que no podemos asumir hacia los horrores reales. En el caso de los horrores reales, a veces estamos prácticamente involucrados en ellos; a veces tenemos alguna razón particular para ser perturbados por ellos; la mayor parte del tiempo, necesaria y (como Nietzsche ocasionalmente se animó a decirlo) saludablemente, no les ponemos atención. Lo que no nos resulta posible o, al menos, decente adoptar hacia ellos es una gama de actitudes apropiadas a los horrores ficticios que se presentan en el arte. No obstante, tal ficción puede traer algún entendimiento de los horrores reales. Uno podría decir que revela su estructura metafísica, su relación, o su falta de relación,

con el universo; sólo que tal fórmula sigue el mal ejemplo de Aristóteles de tratar de dar una explicación general del «efecto trágico», y, desde luego, lo hace peor que Aristóteles al sugerir —como no lo hace ni su explicación ni la de Nietzsche—que alguna formulación filosófica apropiadamente profunda podría tomar el lugar de la tragedia misma.

Es un error buscar una meta, incluso en las ficciones desnudas, y las ideas inmensamente generales que he oteado aquí pudieran en el mejor de los casos ofrecer un tipo de patrón dentro del cual posiblemente hayan de interpretarse los efectos de diferentes obras. Más aún, la mayoría de las cosas que pueden ser logradas con las ficciones desnudas, y a través de las actitudes apropiadas a las mismas, son necesariamente oscuras. Uno de sus más obvios logros, sin embargo, si no es que el más básico o importante, es el de ofrecer un suplemento necesario y una limitación apropiada a la incansable meta de la filosofía moral de hacer el mundo seguro para las personas bienintencionadas.

[*] Sófocles, *Las traquinias* vv. 1266-1278. [Véanse las ediciones en español de *Tragedias completas*, Cátedra, Madrid, 1997, y de *Las siete tragedias*, Porrúa, México, 2010.]

[1] Véase Nietzsche, «Attempt at a Self-Criticism», agregado a la edición de 1886 de *The Birth of Tragedy* [«Ensayo de autocrítica», en *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1989]. Una de las cualidades personales que Nietzsche saludó en Schopenhauer fue, notablemente, su alegría. Véase «Schopenhauer as Educator», traducido por William Arrowsmith en *Unmodern Observations* (Yale University Press, New Haven, 1990), p. 162.

[2] La frase de Nietzsche es «der Glaube an die Gegensätze der Werte». Véase *Beyond Good and Evil* [*Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1989], sec. 2.

[3] La frase de Nietzsche es «das grösste Schwergewicht». Véase *Th e Gay Science* [*La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001], sec. 351.

[4] Sófocles, *Áyax*, versos 485 y 803 [en español, véase *Áyax*, en *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2000]. Discuto la importancia de Sófocles para nosotros (y, más generalmente, la de la tragedia y la épica) en *Shame and Necessity* (University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1993). Para la frase tomada de *Áyax* veánse las pp. 104 y 123-124.

[5] En *Façons tragiques de tuer une femme* (París, 1985), traducida por Anthony Forster como *Tragic Ways of Killing a Woman* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987).

[6] «Wir haben die *Kunst*, damit wir *nicht an der Wahrheit zugrundegehen*». Esto es del *Nachlass* de la década de 1880. Véase *Werke in 3 Bänden*, vol. 3, Karl Schlechte (ed.) (Múnich, 1966), p. 832.

# III. Para comprender a Homero: literatura, historia y antropología ideal

ME GUSTARÍA EMPEZAR CON ALGUNAS SUPOSICIONES ANTROPOLÓGICAS, QUE habré de formular dogmáticamente y que en su mayoría, me gustaría pensar, son banales. En el caso peculiar del *homo sapiens*, las explicaciones etológicas de la especie inevitablemente conducen a descripciones culturales de varios grupos sociales; ésta es una versión de la vieja verdad de que es la naturaleza de los seres humanos vivir bajo convención (*cf.* Williams, 1995).* Las culturas, más aún, exhiben un alto grado de elaboración secundaria, y si bien es verdad —desde luego, cegadoramente obvio— que gamas importantes del comportamiento humano han de ser explicadas en función de la selección natural, esto es en su mayor parte verdadero a un nivel de descripción muy general y en relación con entornos que son identificados de una manera igualmente amplia. Para gran parte del comportamiento humano, la descripción cultural (en el sentido en que diferentes sociedades exhiben distintas culturas) va a ser un elemento esencial en la comprensión.

Toda sociedad tiene un pasado, en el sentido de que lo que ha sucedido antes ha conformado lo que es actual, y virtualmente toda sociedad tiene unas u otras clases de historias que contar acerca de su pasado. Algunas sociedades —en particular las letradas — tienen opiniones críticas de estas historias acerca de su pasado, opiniones que a la vez proveen ulterior evidencia para nuestras propias investigaciones sobre su pasado, y son ellas mismas predecesoras de aquellas investigaciones. Al leer aquellos y otros registros escritos, y al interpretar artefactos o vestigios de pueblos anteriores, tenemos que usar algunas de las mismas habilidades que usamos al encontrar físicamente pueblos que viven en una cultura que no nos es familiar. En el caso de aquellos que en efecto encontramos, tenemos que lograr un entendimiento de lo que dicen, de lo que creen y de cuáles son sus metas, mediante un proceso de triangulación que involucra estos tres elementos, y una condición sobre este proceso, para que sea en absoluto posible, es que las preocupaciones de aquellas personas, sus intereses y poderes de percepción sean tomados como no demasiado radicalmente diferentes de los nuestros.

Sin embargo, no necesitamos y no debiéramos suponer que los procesos de interpretación requieren que encontremos un equivalente de lo que dicen en términos que estamos dispuestos a usar nosotros mismos. Es verdad que, para entender las

transacciones sociales e interpretarlas en este espíritu, necesitamos «meternos» dentro de ellas y tener un sentido de lo que es actuar por los tipos de razones que estos agentes tienen; pero esto no implica que éstas sean razones que nosotros mismos tengamos. Alguien que tiene el sentido de lo que es otra cultura puede imaginar, improvisar, representar y responder apropiadamente a situaciones en las que él mismo se encuentra, y en ese sentido ha interiorizado las razones de las personas que viven en esa cultura; pero ello no las convierte en sus razones más de lo que la capacidad del actor para convertirse en un viejo rey enfurecido lo convierte, incluso temporalmente, en tal rey. Ésta es la capacidad de adoptar lo que en otra parte he llamado «la actitud etnográfica», y es una característica de nuestro entendimiento general de los seres humanos, y de los varios papeles que la cultura puede jugar en sus vidas, que debiéramos entender que tal actitud es posible.[1]

Esta capacidad desempeña su papel también en el entendimiento del pasado. Esto es parte del contenido de ese cliché de que el pasado es «otro país»: hasta cierto punto, nuestra aproximación al entendimiento histórico debe compartir algo con nuestra aproximación a pueblos ignotos. De algunas maneras, la investigación histórica es más difícil. Sobre todo, no hay observación de carácter partícipe: carecemos de la posibilidad de ver sus actividades y escuchar sus expresiones. Por otra parte, llegamos al pasado no meramente en los modos en que se supone que nos aproximamos a pueblos exóticos: es decir, simplemente llegando en un estado de total ignorancia. Esta imagen de lo que es encontrar un pueblo previamente aislado, que asimila esta experiencia a la situación enteramente esquemática de «traducción radical» que ha interesado tanto a los filósofos, es en casi todos los casos una exageración drástica,[2] pero en verdad hace una diferencia el que estemos vinculados al pasado histórico mediante un conjunto autoconsciente de tradiciones. Alcanzamos el pasado por una ruta, cada paso de la cual, en el caso favorable, se halla en relaciones explicativas con los pasos dados antes y después de él. Por ésta y otras razones, el caso del entendimiento histórico cultural, comparado con la situación del antropólogo social como un observador participante, es lo suficientemente diferente para que sea absurdo juzgar el pasado simplemente como otro país. No obstante, hay suficiente en común en las ideas de interpretación relativas al acto de llegar a ver cómo ocurrieron las cosas en otra situación cultural, para que podamos establecer la conexión llamando a ciertos tipos de entendimiento histórico «antropología ideal». Es antropología porque comparte estas formas de entendimiento, y es ideal no porque sea perfecta, sino porque no tiene los tipos de evidencia que son centrales a los ejemplos paradigmáticos de la antropología social en acción.

Parte de nuestra evidencia del pasado consiste en objetos físicos, artefactos y otros vestigios similares. Parte de ella consiste en documentos. Una parte, como ya hemos visto, puede consistir en documentos en los que una sociedad del pasado buscó registrar su propia historia. Una parte, lo que es la preocupación presente, consiste en lo que podríamos llamar obras literarias. No tenemos que suponer que la sociedad que estamos estudiando haya tenido una noción de «literatura», o que la aplicase a estos documentos. Si no lo hizo, entonces manifiestamente debemos tener extremo cuidado al usar

semejante noción. Sin embargo, en el caso de una sociedad autoconsciente con una posición crítica desarrollada, puede haber suficientes elementos en la práctica local para apoyar el que veamos estos escritos como obras literarias, o algo por el estilo. La literatura puede proveer evidencia para la antropología ideal; como podríamos también decir, la interpretación de la literatura puede ser parte de la interpretación que es el asunto de la antropología ideal.

Hay problemas familiares y enormes en este proceso. Por ejemplo, en el caso de los antiguos griegos, que es el ejemplo del que me ocuparé aquí, hay un problema bien conocido respecto al uso de las tragedias sobrevivientes como evidencia acerca de la sociedad en la que fueron escritas. La tragedia griega tendía a adoptar un estilo «alto», arcaizante, lo que significa que, como evidencia directa de los conceptos éticos o de otro tipo de su público, tiene que ser tomada con extremo cuidado. Ésta es la razón por la que sir Kenneth Dover, al escribir sobre las concepciones populares acerca de la moralidad griega, se apoyó más en la comedia (porque tenía que hacer reír a la gente) y los discursos legales (porque tenían que persuadir a un jurado) que en la tragedia o la épica.[3] Sin embargo, sigue siendo verdad que las tragedias tenían que ser inteligibles a su público. Desde luego, fueron producidas en competencia para impresionar e involucrar a ese público, quizá para sacudirlo, y ello debe ser capaz de decirnos algo acerca de las relaciones entre las estructuras conceptuales éticas de la tragedia griega y la perspectiva de tal público.

En el caso de la épica homérica, sin embargo, está implicado un desplazamiento aún más radical. No es meramente que los poemas homéricos estén expresados en un lenguaje de fórmulas que nadie jamás habló. Por añadidura, las personas en la Atenas clásica que leían y discutían estos poemas cuando habían sido escritos sabían que pertenecían a un tiempo anterior, que habían sido de una manera u otra transmitidos de una sociedad anterior. La historia real de los poemas es, por supuesto, una cuestión muy compleja y aún no resuelta, y no soy competente para discutirla más de lo que puedo discutir sus relaciones con la arqueología de la Grecia arcaica. Sin embargo, si suponemos, incontroversialmente, que surgen de una tradición oral, tenemos que dar por supuesta la existencia de un público anterior no letrado, al cual se le recitaban estos poemas o partes de ellos; y a este público, también, le hablaron de un tiempo anterior.

Esto significa que cualquiera que esté resuelto a interpretar los conceptos usados en estos poemas, o, como podríamos decir más bien vagamente, la «perspectiva» de los poemas (aunque no debiéramos suponer que la perspectiva de los poemas es siempre la misma, en particular en lo que va de la *Ilíada* a la *Odisea*) tiene una tarea compleja. De hecho, hay más de una tarea posible. Podemos ocuparnos del mundo o los mundos representados en los poemas, por ejemplo, los tipos de afanes, motivos o creencias que tienen Aquiles u Odiseo, de acuerdo con la representación. O podemos estar interesados en la perspectiva del público original de los poemas, algo que por más de una razón es muy difícil de recobrar: algo que no debiéramos suponer es que esto es justamente lo mismo que la perspectiva de los poemas, así como tampoco podemos creer que sus artefactos o su organización social eran los mismos que están representados en los

poemas; ya lo he dicho, los poemas hablaban incluso a su primer público acerca de un tiempo pasado. Pero, aun así, podemos estar de lo más interesados en la perspectiva de los lectores de los poemas en la Atenas clásica, y en lo que los poemas significaban para ellos.

La primera de estas empresas, en un grado importante, no es independiente de la tercera. Podemos esperar recobrar algo que podríamos llamar la perspectiva de los poemas sólo reconstruyendo lo que significaban para algún público, y ese público debe ser el de los primeros receptores de los poemas acerca de los cuales sabemos muchísimo en cualquier respecto. A la luz de lo que sabemos, podemos tratar de «despedir» los elementos de los poemas que ese público hubiera encontrado diferentes de su propia vida, en contraposición a aquellos que encontraba familiares. Puede parecer que hay una tarea imposiblemente circular aquí de reconstruir al público a partir de los poemas, y leer los poemas a la luz de lo que pudieran ellos significar para tal público. Pero esto es ignorar el hecho de que acerca de este público hay mucha evidencia adicional, y también pasar por alto el punto vital de que, respecto tanto a su evidencia adicional como a los poemas homéricos mismos, la empresa se halla muy lejos de una situación de traducción radical, incluso en el sentido bastante atenuado de ésta en que se aplica a nuestros encuentros con pueblos previamente desconocidos. Estos poemas están vinculados a nosotros mediante una tradición enormemente compleja y poderosa, en la que el asunto de leer y entenderlos ha sido transmitido de un periodo histórico a otro. Las personas ciertamente están en desacuerdo sobre la cuestión de qué tanto entendemos «el mundo de Homero». Pero, a menos que sean excedidamente cautas o provocadoras, están usualmente dispuestas a admitir que hay algo así como el entendimiento del griego homérico, algo que aquellos de los académicos de lo griego que están informados en su mayoría hacen bastante bien, y que los principiantes hacen mal. Podemos, dentro de un grado considerable de acuerdo, traducir los poemas al inglés. La firme convicción de que podemos hacer esto está apoyada por las tradiciones históricas que nos vinculan con el mundo antiguo, por el hecho de que los lectores informados de hoy no están llegando a estos textos gracias a un paracaídas histórico, sino que han aprendido el griego antiguo de alguien que aprendió el griego antiguo de alguien que… Desde luego, esto no garantiza la «corrección» ni elimina enormes problemas interpretativos e históricos, pero sí provee el fundamento absolutamente esencial de conducir las operaciones de la antropología ideal sobre estas obras a un nivel en el que pueden producir resultados y tener algún sentido. Un gracioso académico clásico, conocido mío, parodiando los métodos de la deconstrucción, sugería alegremente que la palabra «álbum» en un poema de Horacio podría ser tomada como si significara un libro en el que uno pega fotografías; es muy instructivo considerar cuántas razones hay, de cuántos tipos, para decir por qué ésta no es una buena idea.

En mi libro *Shame and Necessity* (Williams, 1993)[4] he tratado de alcanzar una comprensión de ciertas ideas de los poemas homéricos, en particular ideas éticas tales como la capacidad de acción, la responsabilidad, la vergüenza y la restricción. En el caso de algunas de estas ideas, argumenté que estaban más cercanas a ideas que nosotros

mismos poseemos de lo que muchos comentadores han supuesto. Es importante ver que no estaba implícito en el método de investigación que esto debiera ser el resultado, o al menos en esta medida. De hecho, me concentré en aquellas ideas acerca de las cuales estaba convencido de que tenían una relación más bien estrecha con las nuestras, en particular porque estaba preocupado por usar aquellas ideas para ayudarnos a entendernos a nosotros mismos, pero hay desde luego muchas otras concepciones empleadas por los antiguos griegos (algunas de las cuales discutí) que son mucho más extrañas a nosotros, y de ninguna manera deseé negarlo. Aun cuando todo esto es verdadero, hay algunas ideas que compartimos con los antiguos griegos, y en particular con el público de los poemas homéricos, que son tan básicas para el entendimiento y la reconstrucción de la acción humana que uno necesitaría una evidencia muy poderosa (por decirlo suavemente) para creer las aserciones hechas por algunos académicos previos de que estos conceptos faltaban en el mundo griego.

En cuanto a las aseveraciones hechas por Bruno Snell, por ejemplo, de que «el pueblo homérico» (un concepto que usó de una manera no clara para proveer un puente entre los personajes de Homero y los lectores o escuchas de Homero) carecía de cualquier idea de un agente unitario capaz de tomar decisiones, o incluso de un agente que tuviese un cuerpo unitario, tal sugerencia va en contra de una presunción muy fuerte de que a menos que uno atribuya algunas de esas nociones a las personas representadas en estos poemas y a las personas que los escucharon o los leyeron, uno no podría encontrarles sentido alguno a los poemas. Esto no es ofrecido como una aseveración dogmática universal. Como ocurre con otros tipos de historia natural, es excesivamente grosero anticipar las maravillas que uno podría encontrar en el camino del desarrollo cultural: o, para decirlo de una manera más bien más sofisticada, aunque debe haber materiales comunes que nosotros y aquellos situados bajo estudio compartimos, uno debe ser consciente de que pueden presentarse en formas y combinaciones muy inesperadas. Sin embargo, respecto a las nociones que son tan centrales a nuestro entendimiento de las actividades humanas como la idea de una decisión, o la de un ser humano moviendo a propósito sus extremidades, uno debiera intentar un número de otras explicaciones antes de concluir que se hallan ausentes del mundo que uno está tratando de interpretar.

En el caso de Snell (y de aquellos que piensan como él), hay al menos cuatro razones por las que arribó a estas erróneas conclusiones. Una es simplemente que no leyó el texto de una manera lo suficientemente cuidadosa y que no pensó consecuentemente acerca de él. Por ejemplo, respecto a elementos motivacionales tales como *thumos*, que en la concepción de Snell eran considerados en el mundo homérico como fuentes de acción virtualmente autónomas, el texto deja en claro que se requiere un agente corpóreo si es que una acción ha de brotar de tal principio: la idea primaria no es que *thumos* haga cosas, sino que un agente hace cosas en o con su *thumos*. Segundo, no se hace lugar a una distancia «literaria» entre el estilo épico y su público. «Debiéramos ser cautos cuando nos movemos […] de la poesía a la cultura», como James Redfield muy bien ha dicho,[5] y algunas de las inferencias acerca de la supuesta psicología de los personajes

homéricos, en particular de los héroes homéricos, están basadas en un artefacto del estilo, un rechazo de lo anecdótico que presta una cierta dignidad e inevitabilidad al relato. Un ejemplo de esto es el desarrollo de la disposición de Aquiles para alcanzar un acuerdo con Agamenón; otro, quizá, es la posposición de reconocimiento por Penélope de su marido (*cf.* Williams, 1993, pp. 46-48). En tales casos, es ingenuo no meramente derivar a partir de la lectura una psicología implicada en la estructura del relato, sino incluso suponer que hay algo que pudiera desprenderse simplemente del relato para que uno lo tomara como una psicología implicada.

Otro error ha sido el de imponer a los poemas homéricos, o de hecho a cualquier otra obra de la literatura antigua, las conclusiones extraviadas de las filosofías modernas. En particular, en el caso de la capacidad de actuar y la psicología de la acción, es una filosofía crudamente cartesiana la que ha de ser culpada. Éste es particularmente el caso respecto a la ausencia en Homero u otros escritores griegos de un (supuesto) concepto de la voluntad. Ésta es un área en la que hay una relación peculiarmente sensitiva entre similitud y diferencia, entre materiales que tienen que ser dados por sentado al desentrañar el sentido del texto en cualquier medida, y materiales que son el objeto de elaboraciones culturales específicas, como la noción de la voluntad muy ciertamente lo es en nuestra propia historia. Algo de esa historia local está implicada en la filosofía cartesiana, que a la vez ha influenciado las concepciones de las personas sobre lo que la acción podría ser y es ella misma el producto de construcciones previas, algunas de ellas (tales como las de Agustín) de considerable poder ideológico. Si uno trata de interpretar las concepciones usadas en el mundo antiguo con referencia a estas ideas, uno habrá de distorsionarlas. La interpretación tergiversada, en este tipo de caso, consiste en más que un anacronismo. Es parte del argumento en contra de la interpretación errónea que hizo el cartesianismo de Homero que nos obliga a minimizar o negar fenómenos que son básicos para nuestro esfuerzo por desentrañar en lo posible el sentido de la acción humana, y por ende básicos para nuestro intento de entender la acción humana como se describe en los poemas homéricos. Pero en la medida en que estos fenómenos son básicos para el esfuerzo por entender en cualquier medida la acción, son básicos también al tratar de descifrar el sentido de la acción en nuestro contexto cultural, y la tergiversada interpretación cartesiana no es simplemente una falta de comprensión histórica, sino un error filosófico, un entendimiento equívoco de nosotros mismos.

Otro error que puede curarse mediante la reflexión sobre los principios de la antropología ideal es el que está incorporado en el llamado «principio léxico» de Snell, el cual prescribe que los griegos tenían una idea particular solamente si tenían una palabra que la expresase. Una versión particularmente fuerte de esto es que si los griegos tenían una cierta idea, entonces necesitaban tener una palabra que expresase esta idea y nada más, y en esta perspectiva se ha argumentado que los poemas homéricos no contienen ninguna idea de deliberación práctica. Esto no puede sobrevivir a la muy obvia reflexión de que igualmente en el inglés moderno no hay una expresión que signifique deliberación práctica y nada más, excepto la expresión «deliberación práctica» misma, que es en primer lugar virtualmente un término del arte filosófico y, en segundo lugar, no una

expresión que probablemente aparezca en un poema. Pero incluso si esto es más liberalmente interpretado, el principio es ingenuo, porque elude las distinciones entre el lenguaje relativamente no teorizado de las transacciones cotidianas y el tipo de vocabulario más teórico que será necesario si es que hemos de comparar las categorías usadas por una sociedad con las usadas por otra.

Pero un problema más con el principio léxico es la pregunta de en qué dirección debiéramos mirar para hallar la expresión en cuestión. Se ha subrayado, por ejemplo, que en los poemas homéricos no hay palabra que signifique «intención» o «intencional» como un atributo de las acciones. Esto puede muy bien ser verdad. Sin embargo, hay un adjetivo, *hekon*, que casi siempre significa «intencionalmente», y, desde luego, aunque es un adjetivo, funciona efectivamente como un adverbio. Es un hecho muy impactante que en la *Ilíada* y la *Odisea* figure solamente en el singular nominativo, un fenómeno que lo vincula muy firmemente con el sentido de «intencionalmente»; su correlato negativo, *aekon*, en contraste, figura también en otros casos, y esto es apropiado a su sentido, que es con más frecuencia «involuntariamente». Hechos filológicos llanos tales como éstos son una parte básica de la evidencia de la cual debe depender la antropología ideal al estudiar una sociedad de la cual poseemos textos escritos.[6] Desde luego, solamente a la luz de ciertas presuposiciones filosóficas, que ayudan a formar las suposiciones de tal método, la evidencia puede ser identificada como evidencia, como algo que nos dice algo relevante acerca de las estructuras conceptuales que pertenecieron a una sociedad del pasado.

Varios de los puntos de esta discusión se han relacionado de un modo u otro con asuntos relativos a lo que puede esperarse que es universal en nuestro entendimiento de las sociedades humanas, y lo que es culturalmente variable. Ya he dicho que debiéramos ser cautos al aseverar dogmáticamente que algunos elementos dados deben ser universales: al suponer, como pudiera uno decirlo, que la reflexión filosófica sobre la metodología de una antropología ideal puede arrojar un cuerpo de verdades sintéticas necesarias. Gran parte de la historia de la filosofía, particularmente en los últimos dos siglos, está sembrada del cascajo de construcciones que han pretendido alcanzar tales resultados. Dije anteriormente que más vale que preservemos nuestra voluntad de ser sorprendidos por la historia natural de las convenciones humanas. Sin embargo, incluso si no ofrecemos ningún rico cuerpo de lo que se sostiene que son necesidades universales sustanciales, hay, en el área de la acción y sus entornos éticos, un conjunto de ideas muy básicas que, por lo menos, imponen una carga extremadamente pesada de prueba sobre cualquiera que pretenda encontrar una sociedad en la que estas concepciones no fueron operativas.

Hasta que esa prueba o ese argumento lleguen, como notablemente ha dejado de ocurrir en el caso de los griegos homéricos, podemos aseverar que por doquier:

*1*. Hay acciones: las personas hacen cosas, y son reconocidas por otras mientras hacen cosas;

*2*. Las acciones, según se entiende, conducen a resultados, algunos de los cuales son

intencionales y otros no;

3. Algunas veces los resultados son malos, y han de ser lamentados por el agente o por alguien más o por ambos, y
4. Cuando hay un resultado lamentado por alguien más, puede haber una exigencia de respuesta.

Hay otro ítem que pudiera agregarse a éstos, aunque es quizá menos completamente banal que los otros:

5. Las personas se hallan a veces en estados inusuales o atípicos que afectan a sus acciones y sus intenciones.

Esta última idea se relaciona particularmente con el interés que los miembros de una sociedad tienen a lo largo del tiempo en otros agentes de su comunidad, y en la medida en la que puede esperarse que se comporten de una manera estable o no confiable.[7] Puede ser que en la mayoría de los lugares haya algún interés en tal consideración, aunque ciertamente los modos en que es entendida, así como los factores que se puede entender que afectan a las acciones o intenciones de un agente en un tiempo dado, serán muy diferentes en sociedades distintas.

Éstos son los materiales de algo similar a una idea de la responsabilidad, y es razonable, hasta que hallemos evidencia firme en sentido contrario, esperar que se encontrarán en toda sociedad. Sin embargo, lo que es muy cierto es que no hay ninguna idea de responsabilidad que pueda ser encontrada en cada sociedad, sino más bien una gama de nociones que varían entre ellas. Estas nociones interpretan los materiales de modos diferentes y les dan pesos muy distintos en la relación de uno con otro. Éste es el tipo de explicación que traté de dar, en forma bosquejada, en *Shame and Necessity* (*cf.* Williams, 1993, pp. 50-74), considerando el caso griego y específicamente el homérico, acerca del cual se ha afirmado frecuentemente que carece de ideas de responsabilidad en algo que se parezca a nuestro sentido. Lo importante es que, si algo como esta explicación es correcto, representa un ejemplo claro, pero también atípicamente simple, de las relaciones entre lo universal y lo local. Ciertos materiales o elementos son universales; lo que es local y variado son los modos en que los materiales se acomodan, se enfatizan y se interpretan. Es quizá improbable que en general el universal pueda ser identificado y desplegado de un modo tan simple: desde luego, bien puede ser que tal explicación sea demasiado simple para este caso mismo.

Sin embargo, si, como he sugerido, la antropología debiera involucrarse en una tarea interpretativa; y si el estudio de las sociedades pasadas debe, en parte, consistir en un tipo de antropología sin participación, que he llamado «antropología ideal», la cual se aplica, aunque con especiales características, a aquellas sociedades de las cuales poseemos restos escritos, y en particular «literarios», entonces ciertamente tenemos que reflexionar muy agudamente en cuán fuertes deben ser las suposiciones de la actividad interpretativa, y hasta dónde arrojan en efecto elementos universales. Ésta sigue siendo

una tarea urgente para la filosofía de la antropología y, como un caso especial, para la filosofía de la historia.

[*] *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers, 1982-1993* (Cambridge University Press, Cambridge, 1995). [E.]

[1] La idea general de interpretación que estoy usando se ha vuelto familiar, desde luego, gracias al trabajo de Donald Davidson. Para la «actitud etnográfica» y la posibilidad de entender sin que medie identificación, véase Williams, 1986 [«Reply to Simon Blackburn», *Philosophical Books*, 27 (1986). [E.]

[2] Sin duda también conlleva presuposiciones fuertemente ideológicas acerca de las relaciones entre los investigadores «científicos» y los pueblos «primitivos». La concentración puramente filosófica en la traducción radical no necesita en sí misma comportar tales presuposiciones: es un artilugio para aislar lo que es dado por sentado al interpretar a cualquiera.

[3] K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Blackwell, Oxford, 1974), pp. 1-45.

[4] En lo sucesivo, Williams, 1993. [E.]

[5] James Redfield, *Nature and Culture in the «Iliad»* (University of Chicago Press, Chicago, 1975), p. 22. [E.]

[6] Como ya ha sido explicado, las relaciones de los textos escritos con «la sociedad homérica» son más complejas de lo que esta formulación implica.

[7] Para algunas especulaciones en esta área *cf*. Williams, 1990, pp. 1-10. [La referencia no se puede identificar (E.).]

# Sócrates y Platón

# IV. La justicia pagana y el amor cristiano

EN SU ARTÍCULO «SOCRATES' CONTRIBUTION TO THE GREEK SENSE OF JUSTICE»,[1] Gregory Vlastos aseveró que en el pensamiento y la práctica griegos clásicos las normas de la justicia se «aplicaban discriminadamente» a dos clases de personas: los enemigos de uno y los que eran socialmente inferiores a uno —en particular, entre los segundos, los esclavos—. Argumentaba que Sócrates, si bien no tenía nada que decir acerca de la segunda de estas restricciones, dio un paso importante respecto a la primera, y dio origen a la idea de que el tratamiento que hace uno de otras personas debiera estar guiado no por el hecho de que fueran amigas o enemigas, sino por consideraciones morales. Sócrates aceptó que esta política podía ponerlo a uno, en cuanto a lo material, en desventaja en relación con personas que no la compartían, en particular personas a quienes la concepción tradicional consideraría como los enemigos de uno, y puesto que pensaba que uno ciertamente no tenía razón para adoptar una política que no era en algún sentido básico ventajosa para uno, tenía que pensar que una vida virtuosa le era suficiente a uno para lograr la ventaja última; tal es la posición que argumenta, por ejemplo, en el *Gorgias*.

Todo esto era parte de la meta de Vlastos, mantenida a lo largo de un extenso periodo, de mostrar que Sócrates hizo mucho para crear una concepción más alta de las normas aplicadas a la conducta social y personal, una que trascendía las percepciones de sus contemporáneos y conducía en la dirección de un ideal de vida configurado básicamente por consideraciones morales. Aquellas consideraciones ponían mucho peso en una idea de preocupación equitativa por los otros y en valores que colocaban las consideraciones de necesidad personal y mérito moral en lugar de determinaciones hechas por jerarquía y poder. Así, estaban históricamente, y en el caso de Vlastos personalmente, asociadas con algunas interpretaciones (típicamente protestantes) del cristianismo. Fue escrupuloso al no asumir lo que podría ser llamado una visión de la «Cuarta égloga» de Sócrates o de cualquier otro pensador pagano. Pero asoció a Sócrates con un número de avances morales que, según veía, formaban finalmente parte de una perspectiva moral cristiana.

En lo referente a estas observaciones, me gustaría abordar tres aspectos de los asuntos grandes y profundos que plantea esta imagen de nuestra historia ética. ¿Qué

decía la concepción tradicional, rechazada por la perspectiva socrática,[2] acerca de la justicia hacia los amigos y los enemigos? ¿Qué quería la perspectiva socrática poner en lugar de aquella concepción? ¿Cuán lejos podía ir en el camino que había escogido sin encontrarse con un problema familiar al cristianismo y desconocido del paganismo anterior, a saber, que el valor de un ser humano, al volverse moralmente infinito, corre el riesgo de volverse efectivamente cero?

## La justicia pagana

Cuando Vlastos dijo que las normas de la justicia eran aplicadas de modo discriminado a enemigos y esclavos, en contraste con lo ocurrido con otras personas, quiso decir que la práctica griega tradicional le permitía a uno comportarse injustamente con aquellos grupos. Esto podía significar una de dos cosas: que los griegos permitían un comportamiento para con estos grupos que era desde luego injusto y sería visto por nosotros como tal, o que permitían un comportamiento para con aquellas personas que los griegos mismos veían como injusto. Vlastos, desde luego, quiso decir la primera de estas cosas, pero también la segunda. Esto podría parecer una aseveración sorprendente, y es natural replicar que se describiría mejor la práctica griega en los siguientes términos: el comportamiento que sería injusto en otras circunstancias puede ser considerado como justo si es dirigido hacia esclavos o hacia los enemigos propios. Si el pensamiento griego es expresado en estos términos, aún se puede sostener que la perspectiva socrática introdujo una reforma, pero la reforma tiene que ser descrita de modo diferente: como algo que altera los criterios de justicia en vez de adoptar los criterios de justicia y ampliar su aplicación. En el caso de amigos y enemigos, pienso que esto es, a grandes rasgos, lo que debiéramos decir. Sin embargo, no ocurre así con los esclavos, y aunque la esclavitud no es el tema principal de este artículo, será útil decir algo acerca de ella primero.[3]

Respecto a los esclavos, se aplica algo semejante a la formulación de Vlastos. Entre amos y esclavos no había justicia, y el mal trato al esclavo de una persona era un mal en contra de esa persona, no en contra del esclavo. Esto se seguía de lo que era ser un esclavo. Si surgía cualquier pregunta acerca del tratamiento justo o injusto de los esclavos, no era una pregunta ubicada en el marco de la institución de la esclavitud, sino una pregunta acerca de ella: si podía ser un arreglo justo el que permitía que un ser humano fuese poseído por otro, con el resultado de que sus relaciones no fuesen reguladas por la justicia. Esta pregunta se planteó ocasionalmente, pero no muy a menudo. Han sobrevivido al tiempo una o dos observaciones acerca de la injusticia de la esclavitud, basadas en la idea de que quién resultaba esclavizado era una cuestión de puro azar, el resultado de la fuerza arbitraria,[4] y es a una objeción de este tipo a la que trató de responder Aristóteles en la famosa discusión en el Libro i de la *Política*. Aristóteles vio muy claramente lo que tenía que mostrar. Pensaba a la vez que la esclavitud era (a grandes rasgos) necesaria para la vida de la polis, y que la polis era

naturalmente la mejor organización de la vida humana. De esto se sigue ya, en un sentido, que es natural que haya esclavos. Lo que Aristóteles tenía que mostrar, sin embargo, si las aserciones de la naturaleza iban a silenciar las quejas por la injusticia, era algo más: que en el caso de algunas personas particulares era natural que debieran ser esclavas, en vez de serlo alguien más. Su intento de obtener esta conclusión, al parecer, difícilmente fue mejor recibido en el mundo antiguo de lo que lo ha sido por los críticos modernos, y es obvio por qué debiera ser así. Si Aristóteles hubiera estado en lo correcto, y si la esclavitud fuera conducida propiamente, entonces los esclavos mismos no tendrían nada de qué quejarse. Pero los antiguos griegos muy correctamente pensaron que la condición de la esclavitud era tal que cualquier ser humano tenía razón de quejarse de ella. De Homero en adelante, ser capturado para la esclavitud era un paradigma de desastre humano, una forma brutal de mala suerte. En el periodo clásico, a las personas libres se les recordaban constantemente las contingencias de la esclavitud, si no por la captura de esclavos, que al menos sucedía en otra parte, entonces por la manumisión, que sucedía enfrente de ellas.

La actitud griega común hacia la esclavitud no era que ésta fuese una institución justa, ni tampoco que fuese una institución injusta, una concepción que hubiera alentado el pensamiento de que debiera ser reemplazada por otra cosa, y no había nada con qué reemplazarla. Su concepción era más bien que la institución era necesaria, y que para aquellos sujetos a la misma era cuestión de mala suerte. En ese sentido, se hallaba fuera de las consideraciones de justicia.

Para nosotros no se encuentra fuera de aquellas consideraciones, y es un paradigma de injusticia. Sin embargo, esto no significa que aquellos mismos materiales tradicionales, la necesidad económica o cultural y la mala suerte, no hiciesen una contribución a nuestro pensamiento acerca de la vida social. Los usamos todo el tiempo. Puede ser que tengamos la aspiración de que ninguna relación social o económica haya de encontrarse fuera de la consideración de la justicia. En la medida en que tenemos esta aspiración, tratamos o bien (con la izquierda) de reemplazar la necesidad y la suerte con la justicia, o bien (con la derecha) de mostrar que los resultados de la necesidad y la suerte pueden ser justos. Ningún proyecto es un éxito tal que nos permita decir que en estos asuntos decididamente hemos ido más allá de la condición ética de los antiguos.

En el caso de la esclavitud, entonces, podemos decir que tanto la institución misma como lo que ocurría dentro de ella se encontraban, en su mayor parte, fuera de las consideraciones de la justicia. Con los amigos y los enemigos, por otra parte, era diferente: era más bien que las categorías de «amigo» y «enemigo» estructuraban lo que era justo e injusto. No ayudar a un amigo o no retribuir los beneficios recibidos era un claro caso de injusticia, mientras que contestar a la violencia con una violencia similar (o mayor) no era solamente comprensible, sino que podía ser exigido.

En su artículo, Vlastos tiende a expresar la concepción tradicional como «devolver el mal con el mal», y en esto sigue el pasaje de Platón [Critón 49 B 8 y ss.] en el que Sócrates expresa su rechazo de tal concepción. Pero es difícilmente sorprendente que no sea así como la concepción tradicional se describía de manera común a sí misma.[5] El

único enunciado directo que he podido encontrar que vincula explícitamente la injusticia con una concepción favorable del principio de «los amigos y los enemigos» lo formula Gorgias [*Pal.* 18, DK 82 B 11a]: «¿Así que era cuestión de querer ayudar a los propios amigos y dañar a los propios enemigos? Pues con estos intereses alguien cometería injusticia. Pero mi propio caso fue enteramente el opuesto […]». Incluso esto no legitima la injusticia, y en cualquier caso el hablante menciona el asunto sólo para darle la espalda.[6] El famoso pasaje de *Las Coéforas* [vv. 306 y ss.], que Vlastos menciona, acerca de la antigua máxima *drasanti pathein*, dice dos veces que saldar la cuenta por un asesinato mediante otro asesinato es asunto de *dikê* o *dikaion*.* En esta cuestión, a diferencia del planteamiento sobre la esclavitud, la concepción tradicional no se expresa apropiadamente en términos de las limitaciones de la justicia, sino en términos de lo que se pensaba que era justo.

Por supuesto, las acciones que el principio pudiera legitimar podrían ser exactamente el tipo de acciones que en otras circunstancias serían injustas: eso es parte de su quid. Píndaro (quizá un poco fuera de carácter) dice [*Píticas*, 2.83 y ss.] «como un enemigo contra un enemigo reptaré como un lobo, de un modo y otro pasaré por caminos torcidos». Heródoto [8.105-106] cuenta una historia horrorosa acerca de un hombre que había sido castrado, y que maquinó «la más grande retribución a alguien que le había cometido una injusticia de la que jamás se había escuchado». Tucídides [2.67.4] cuenta cómo los atenienses mataban sin abrir proceso y arrojaban a un pozo a algunos enviados lacedemonios y a otros, «pensando que era justificado o correcto» *(dikaiountes)* hacer la misma cosa que los lacedemonios les habían hecho a algunos atenienses y a sus aliados al principio de la guerra. Hay, desde luego, muchos otros ejemplos tales.[7]

## La reforma socrática

Si, de este modo tradicional, *A* le hace una cosa horrible a *B* porque *B* es su enemigo, hay al menos tres diferentes tipos de objeción que pueden hacerse. *i)* No *A:* si alguien ha de hacerle eso a *B*, no debiera ser *A*. *ii)* No *B:* éstas no son circunstancias en las que a *B* debiera hacérsele semejante cosa. *iii)* No esa cosa: nadie debiera hacer esa cosa a nadie. Desde luego, la situación puede ser tal que invite a hacer más de uno de estos comentarios, posiblemente todos ellos, a la vez. *i)* y *ii)* representan aspectos diferentes de una exigencia de que la retribución de los daños sea despersonalizada. *i)* puede exigir que la venganza personal sea reemplazada por una instancia pública, impersonal. Este cambio tiene dos resultados deseables. Uno es que lo que le sucede a *B* no es una expresión del enojo, prejuicio, y posible error de *A*, y así puede comportar una relación más confiable con lo que *B* ha hecho, si es que ha hecho algo. El otro beneficio es que es menos probable que una instancia impersonal provoque una ronda adicional de violencia suscitada por la persona a la que (como pudiéramos decirlo ahora) ha castigado: su acción puede, si tenemos suerte, dar por terminada la cuestión. Esto remite a *ii)*, como las preocupaciones de las *Orestiadas* pueden dejar en claro: el mero hecho de que yo sea

la tercera o cuarta generación de una familia con una historia de violencia ya no se necesita para involucrarme en ella. Lo mismo se aplica, muy obviamente, a las *vendettas* entre familias u otros grupos. Otra ventaja de la autoridad pública puede ser su regulación de *iii)*. Lo que *A* le hace a *B* en las situaciones primitivas puede ser, tanto como cualquier otra característica de la transacción, determinado por la furia; incluso aparte de los asuntos de justicia, puede ser con facilidad lo suficientemente espantoso como para asegurar que no será el fin del asunto.

El efecto de esgrimir estos tipos de objeción, y en particular de establecer una autoridad pública, es que la categoría de enemigo tenga menos importancia ética. Entre otras cosas, cuando se rechacen las *vendettas* y relaciones similares, *B* no será el enemigo de *A* meramente porque encaje en una cierta clase, *e. g.*, por pertenecer a una cierta familia; si acaso él es enemigo de *A* en absoluto, será debido a lo que él mismo ha hecho. Este pensamiento es precisamente expresado por Demóstenes [23.56]: «No hay ninguna clase *[genos]* de amigos y enemigos, sino que cada uno de ellos llega a serlo por lo que se hace». Más aún, incluso si *B* es enemigo de *A*, y lo es por estos criterios mejorados, hay muchas cosas que *A* no puede hacerle a *B*, porque no puede, dentro de los procedimientos aprobados de la sociedad, hacérselas a nadie, entre ellas las formas de violencia que se han convertido en el monopolio de la autoridad pública. Respecto a lo que con nosotros serían los procedimientos criminales, los únicos enemigos serán los enemigos públicos. Con los procedimientos privados, los procesos de la ley habrán extraído en alguna medida los dientes de la enemistad. Hacia el siglo IV, era un lugar común ateniense que la compensación buscada en la litigación era venganza legalizada.[8]

Tales ideas son muy familiares, por ejemplo, en relación con una justificación lockeana del Estado. Como sugiere este punto, también se hallan familiarmente relacionadas con asuntos de justicia. Reducir de estos modos y en esta medida el significado ético de la enemistad sirve a los propósitos de la paz civil, la cooperación y la seguridad personal, pero sirve más específicamente a los fines de la justicia, porque trae consigo que si algo desventajoso le sucede a *B* en el nombre de la justicia, entonces la naturaleza y severidad de lo que le pasa tiene una relación no arbitraria y públicamente inteligible con lo que se puede razonablemente suponer que *B* ha hecho realmente. Esto deja muy en claro que poner de lado de estos modos la regla de «los amigos y los enemigos» no implica que uno haya abandonado el principio de *drasanti pathein*, la idea de que alguien que haya hecho el mal debiera sufrir. Por el contrario, lo que la eliminación de la venganza privada acarrea *en el orden de la justicia* se explica mejor diciendo que hace más seguro que alguien que haya hecho el mal sea llevado de una manera ordenada y confiable a sufrir en un grado apropiado. Por supuesto, alguien podría tener fundamentos para abandonar tanto la regla de «los amigos y los enemigos» como el principio del *drasanti pathein*. Debiéramos preguntar cuáles podrían ser esos fundamentos y qué podrían tener que ver con la justicia. Debemos también preguntar si Sócrates era una persona tal.

El argumento en el *Critón* procede así: uno debiera no ser injusto con nadie, así que uno no debiera ser injusto con nadie en retribución por la injusticia. Uno no debiera

hacerle nada malo a otros, incluso cuando ellos le han hecho algo malo a uno, puesto que hacer el mal y hacer injusticia es lo mismo. Así que uno no debiera cometer injusticia en retribución, o hacer nada malo a otros, no importa lo que le hayan hecho a uno. Sócrates dice que esto es y será una doctrina impopular. Como vimos anteriormente, se complace en decir que la concepción popular es que uno puede cometer injusticia en retribución por la injusticia, pero esta fórmula inexacta y que deja la cuestión sin resolver no enfoca su desacuerdo con la concepción popular. Desde luego, todavía no está claro exactamente cuál es su desacuerdo con la concepción popular, porque no está claro qué es hacerle algo malo *(kakôs poiein)* a otra persona. Si esto simplemente significa que nunca debemos hacerle nada a otro que involucre nuestro mal actuar, quedamos donde estábamos: la concepción tradicional simplemente dirá que ser horrible con los enemigos de uno no implica actuar mal. Lo que Sócrates quiere decir, en realidad, es que no debiéramos hacerles nada a otros que sea malo para ellos. Esto es equivalente a decir que no debemos dañarlos. Esto es lo que Sócrates creía, y Jenofonte, en su encomio de Sócrates al final de los *Memorabilia* [4.8.11], dice de él que era un hombre justo, que nunca dañaría a nadie en modo alguno.

Si el sufrir fuese una señal segura de que uno estaba siendo dañado, entonces esto eliminaría el *drasanti pathein*. Pero no lo es, como queda claro en el Libro I de la *República*. Allí, Polemarco expresa la doctrina tradicional diciendo que es justicia dañar a los malos y a los enemigos de uno, y es refutado por Sócrates sobre el fundamento de que dañar a alguien debe significar hacer lo peor respecto a su excelencia especial, de manera que dañar a una persona debe consistir en convertirla en una persona peor, que es algo que la justicia nunca podrá requerir de nosotros. Es este sentido, igualmente, el que da origen a la doctrina socrática, exhibida en el *Gorgias* en desafío heroico a los prejuicios del sentido común, de que el hombre bueno no puede ser dañado.

Si la justicia impone sufrimientos, y esos sufrimientos pueden servir a los intereses de uno por ser una buena persona, entonces el *drasanti pathein* puede, en esa medida, permanecer en su lugar. ¿Pueden sus aspectos puramente retributivos permanecer en su lugar? En un sentido, quizás sí, puesto que lo que está en los intereses de la virtud de una persona incluye el ser *tratado justamente:* si el trato justo a un malhechor consiste en un castigo apropiado, entonces el castigo debiera ser aplicado meramente porque es justo, y ello constituye una forma de retributivismo. Por otra parte, la concepción socrática irá más allá del retributivismo cuando éste es entendido en el sentido más primitivo, de que todo lo que necesitamos mencionar al explicar lo que un malhechor merece es un balanceo de su acción y nuestra respuesta: según la concepción socrática, debemos referirnos también a los intereses del malhechor.

El ataque de Sócrates en el *Critón* a la acción de «cometer injusticia en la retribución» se dirige sólo oblicuamente a lo que la concepción tradicional significaba, y no en absoluto a lo que decía. Al exhibir esta nueva concepción eticizada del daño, implícitamente en el *Critón* y explícitamente en el *Gorgias* y la *República*, Sócrates aborda directamente lo que la concepción tradicional decía, pero —resulta ahora— no en absoluto lo que significaba. Cuando la antigua concepción dictaba que uno debía dañar a

su enemigo, no significaba que uno debiera empeorarlo: significaba que uno debiera hacerlo sufrir. Sócrates nos enseña que no debemos dañar a nadie. Pero resulta que eso significa que uno no debiera hacerlo peor: ¿qué tiene eso que ver con no hacerlo sufrir? Lo más que Sócrates parece haber hecho es dar a aquellos que aceptaban la concepción antigua instrucciones para pensar acerca de algo en lo cual ellos quizás pensaban muy poco, sus propios intereses y los de los demás como personas virtuosas o potencialmente virtuosas, pero no parece haber dicho nada para disuadirlos de hacer que otras personas sufrieran.

Más aún, está lejos de quedar en claro que él podría o, desde luego, necesitaría decir algo de ese tipo. Sócrates toma como una consecuencia de su nueva doctrina que la persona justa puede muy bien hallarse en desventaja en cuanto a lo mundano al no actuar con anticipación, por ejemplo, en contra del inescrupuloso. No niega (como lo hacen algunos pacifistas) las predicciones cínicas de Polo y los demás acerca de lo que puede sucederle a la persona justa; meramente rechaza la relevancia de aquellas predicciones, sobre la base de que el desastre mundano no puede amenazar los intereses reales de uno. El hombre bueno no puede ser dañado. Pero, si eso es así, entonces está aún menos claro qué hay de malo en la antigua venganza, o, incluso, en cualquier forma de crueldad o explotación. Si realmente no puedo dañar los intereses de nadie al atacar sus cuerpos o sus posesiones, ¿qué hay de malo en hacerlo? Parece como si lo más que pudiéramos decir en contra de la antigua concepción es que aquellos que buscan la venganza se van a decepcionar, porque esperan ser más radicalmente horribles con sus enemigos de lo que, como resulta, pueden serlo.

Sócrates presumiblemente dirá que, si pensamos en estos términos, estaremos mirando en la dirección equivocada. Lo que está mal en la explotación y la crueldad se halla no en lo que aquellas cosas les hacen a los sufrientes, sino en lo que les hacen a los perpetradores. Pero esto no resuelve el problema porque, si no tenemos una explicación adecuada de lo que es malo acerca de las actividades en relación con la víctima, tenemos poca idea de por qué son malas para el perpetrador. En el mejor de los casos, la queja parecería ser de un tipo de trivialidad, como si el cruel estuviese perdiendo el tiempo con cosas superficiales.[9]

## El valor infinito

En vez de pensar en términos políticos, de regular y normalizar las respuestas exigidas por las viejas reglas y crear un poder impersonal para controlarlas, el enfoque socrático trata de trascender aquellas respuestas enteramente, recurriendo a un orden diferente de valor y a un entendimiento diferente de los intereses más profundos de las personas. En esto se parece al cristianismo, y las dificultades que acabamos de otear han sido compartidas, en efecto, por algunos tipos de cristianismo, por ejemplo, de un carácter gnóstico, que ubicaban el significado de la vida humana tan radicalmente más allá de sus operaciones mundanas como para dejar muy en el misterio por qué lo que sucede en la

dimensión mundana debiera importar en absoluto. El cristianismo trabajó duro, notablemente en la persona de Agustín, para dar una respuesta a esa pregunta, y lo ayudó a hacerlo una doctrina de la historia, una explicación de por qué Dios debiera interesarse en un mundo finito. Incluso dados aquellos recursos, seguía siendo una fuente constante de tensión en el cristianismo saber si era la meta de su verdad especial transformar el mundo secular, o meramente redimirlo.[10]

El socratismo generó problemas similares, si bien contó con menos recursos para tratar con ellos. Vlastos se hallaba seguramente en lo correcto al mantener que Sócrates no quería aceptar las conclusiones más extremas acerca de la futilidad de las cosas mundanas, que no estaba de acuerdo con la idea de Antístenes y los cínicos de que todos los bienes no morales eran indiferentes. Sócrates pensaba que era mejor estar sano que enfermo, en la compañía de amigos en vez de sin amigos, libre de dolor corporal en vez de en agonía. Así que, ¿cómo es que el hombre bueno no puede ser dañado? Si decimos, como lo hace Vlastos en el artículo con el que empecé,[11] que para Sócrates la virtud tenía un valor infinito, y los bienes no morales sólo un valor finito, todavía nos quedamos con la pregunta de qué actitudes reconocen adecuadamente aquellos valores respectivos. ¿Cómo podemos evitar la conclusión de que una sustracción de los bienes no morales o bien no es una pérdida en absoluto, porque es una sustracción de una suma infinita, o bien es una pérdida que tenemos razón de temer, porque es una sustracción de una suma finita que razonablemente hemos cuidado? Se nos deja también con el problema que ya hemos encontrado acerca del contenido de las virtudes que tienen un valor infinito: un contenido que está dirigido casi enteramente a proteger las posesiones de bienes finitos de otras personas.

Sócrates seguramente pensaba que los bienes no morales tenían algún valor, y que su pérdida constituía alguna pérdida. El sentido en que el hombre bueno no puede ser dañado tiene que ser que no puede ser dañado en última instancia. Pero Trasímaco, Calicles y sus compañeros menos teóricos pueden presionar a Sócrates penosamente en cuanto a qué significa *en última instancia*. A la larga, como Maynard Keynes solía recordarles a las personas, todos estamos muertos. A menos, desde luego, que no lo estemos: y es difícil resistir la conclusión de que este aspecto de la doctrina socrática puede tener sentido sólo si es completada, como lo fue por Platón y por la cristiandad, con una creencia de que ésta no es la única o la más importante vida que tenemos.[12] Bajo esos auspicios, las negociaciones entre lo finito y lo infinito pueden adoptar otro aspecto, uno que deja atrás la triste verdad que subyace tras las antiguas reglas, que éstas son la única vida y las únicas amistades que jamás habremos de tener.

Hemos visto dos modos de ir más allá de la antigua regla. Uno es el modo político, de regular la enemistad y sustituir sus intercambios con la autoridad impersonal. Éste es un modo que todas las sociedades, en distintos grados y con diferente éxito, tratan de seguir. Otro camino que Sócrates propuso fue trascender la enemistad y sus relaciones enteramente, y he sugerido que, en el nivel en que Sócrates aparentemente quería proseguirlo, este sendero conduce inteligiblemente sólo a la metafísica y la religión, una

completa trascendencia de la vida finita. Pero puede pensarse que hay un tercer modo, estrictamente ético, de ir más allá de la antigua regla. Éste va de acuerdo con la antigua dispensación de que hay solamente una vida, pero adjunta, como un modo beneficioso de vivirla: que uno no debiera nunca odiar a nadie, y debiera alentar en sí mismo sólo sentimientos positivos. El paganismo encontró recursos para limitar las indulgencias del odio o el disfrute de los sufrimientos de otros,[13] y más generalmente para controlar las emociones destructivas y obsesivas del odio y el deseo de dañar. Tales proyectos de educación ética y de autocontrol se hallan todavía patentemente con nosotros, y hay una buena razón por la que debieran estarlo. Pero ¿debieran ellos tratar de excluir enteramente el *drasanti pathein*?

Aquí necesitamos una distinción. El *trigerôn mythos** de *Las coéforas* dijo que era *exigido* dar golpe por golpe (esta exigencia era controlada y redirigida por las instituciones públicas). Pero hay un pensamiento diferente: que la conducta desagradable o inútil conducida hacia una persona particular, desde luego, no me es exigida, y si actúo contra ella no estaré actuando en el papel de una instancia de la justicia, pero, no obstante, esto puede ser permitido en vista de lo que me ha hecho a mí o a mis amigos. Esa última posibilidad trae una consideración importante. Sócrates y otros que buscaban superar la antigua regla han estado menos dispuestos a acordar deshacerse de su primera cláusula que de la segunda; tienen poca objeción a que uno sea agradable con los amigos propios, a menos que ello involucre la corrupción de algún proceso exigido por la justicia. Pero, debido a las transitividades de la amistad y la enemistad, que pueden operar tal caos cuando la amistad provee el sistema de protección básico[14] y que todavía operan en alguna medida incluso cuando ya no lo hace, mi apoyo por mis amigos puede muy bien implicar el que sea menos que amistoso con aquellos que se han comportado mal con ellos.

Pero ¿se necesita que esto involucre el daño a aquellas personas, el dañarlas incluso en los modos menos espectaculares que están todavía disponibles cuando muchos modos de dañarlas han sido afortunadamente eliminados por la ley? Tenemos que preguntar, una vez más, qué cuenta como daño. «Ser menos que amistoso» requiere alguna expresión, y ciertamente no es una expresión suficiente de ello que uno debiera ser, simplemente, menos amistoso. Ser menos amistoso con alguien de lo que lo soy con mis amigos es, en sí mismo, simplemente tratarlo como alguien más; ciertamente, no es adecuado registrar el hecho especial de que yo y mis amigos tenemos *algo en contra de él*.

Los problemas planteados por esto son reales, pero no son en sí mismos filosóficos. Un problema de principio surge en verdad, sin embargo, si queremos que haya un sentimiento *universal* que pueda ser llamado, como lo han llamado los cristianos, amor. Si amor, o algo que pudiera reclamar tal nombre, es lo que deberíamos sentir por todos, entonces no hay modo en el que uno pueda caer más bajo de ese nivel de preocupación sin fallar en una virtud requerida, incluso cuando el asunto en cuestión es lo que uno debiera sentir hacia aquellos que se han comportado mal con uno mismo o con los amigos particulares de uno. Hay solamente dos salidas de esa posición. Una es que uno

no debiera tener amigos particulares, incluyendo a uno mismo. La otra es que hacia las personas que se han comportado mal en relación con uno mismo o con los amigos propios uno debiera sentir y actuar de modos que son menos que (particularmente) amistosos, pero uno debiera hacerlo específicamente en aras de la caridad: *hacerles un bien a esas personas en retribución*. Este estado mental tiene una psicología familiar y, lo podemos quizá ahora ver, una historia interesante. Adopta la idea arcaica de que las expresiones de la enemistad son legitimadas en el nombre de la justicia, y la idea socrática de que al aplicar la justicia a alguien debo estarlo beneficiando, y combina las dos de modo que logra, con un horror dialéctico imponente, el peor de los dos mundos.

La conclusión no debe ser ni socrática ni cristiana. La antigua regla tiene que ser domesticada y dirigida, tanto política como psicológicamente, en vez de meta-físicamente trascendida o transmutada en un *agapê* universal.

[1] *Archaiognosia* 1, 2 (1980).

[2] Al usar la expresión «la perspectiva socrática» estoy dejando de lado las cuestiones, discutidas por Vlastos, de la medida en que Sócrates mismo originó estos cambios. Para posibles antecedentes véanse Albrecht Dihle, *Die Goldene Regel* (Gotinga, 1962), pp. 45-48, y Mary Whitlock Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies* (Cambridge, 1989), p. 56, a quien le debo la referencia a Dihle.

[3] He desarrollado el argumento que sigue con mayor amplitud en *Shame and Necessity* (California University Press, Berkeley / Los Ángeles, 1993), cap. 5.

[4] El que es quizá el mejor conocido de estos comentarios todavía se le atribuye regularmente al escritor cómico Filemón, del siglo IV a.C., pero esto es un error: para los detalles véase *Shame and Necessity*, pp. 202-203, nota 19. El autor y la fecha de los famosos versos son desconocidos.

[5] El verbo *antadikein* es de acuñación platónica y aparece primeramente en el *Critón*.

[6] Un pasaje de Eurípides [*Ion* 1046 y ss.] citado por Vlastos dice que es una cosa buena para aquellos que tienen buena fortuna honrar la *eusebeia* [la piedad, la reverencia (E.)], pero no hay ninguna ley que se oponga a aquellos que quieren tratar mal a sus enemigos. La *eusebeia* siempre se refiere a un tipo específicamente religioso de requerimiento; no está claro cómo la observación (hecha por pedagogos de edad) se relaciona con la justicia.

[*] *Dikê* y *dikaion* significan «justicia»; *drasanti pathein* significa «El agente sufre lo que ha hecho». Estas frases, junto con *trigerôn muthos* («la antigua máxima», p. 111, *infra*, provienen de Esquilo, *Las Coéforas*, vv. 306-314. [E.]

[7] Resulta interesante que también Tucídides presente a Cleón diciendo en el debate mitileneano [3.40.3]: «La piedad es justamente devuelta a personas que son similares *[tous homoious]* pero no a aquellas que no muestran piedad a cambio, y que necesariamente se hallan en la posición de ser enemigos». Classen argumenta bien con base en la fuerza de la última cláusula que *homoious* debiera significar «en una situación similar», no «de una manera semejante de pensar». Pero la cláusula previa en verdad sugiere «de una manera semejante de pensar», y, cuando uno recuerda que la necesidad en cuestión la aplicaban los mismos atenienses, el desliz entre los dos sentidos provee una demostración retórica compacta del movimiento que va de la justicia asociada con la regla tradicional a la invocada en el diálogo meliano.

[8] Lisias 1.4, 7.20. al.; Demóstenes 21.28, 22.3, al.; Whitlock Blundell, p. 54.

[9] Estas cuestiones están relacionadas con un punto más general: que es un error pensar que las concepciones éticas típicas de la era arcaica eran más narcisistas que las asociadas con la moralidad platónica o, nuevamente, la moderna. Discuto esto en *Shame and Necessity*, cap. 4 y nota final 1.

[10] Vlastos mismo, en el periodo en que se identificó públicamente con el cristianismo, creyó apasionadamente que debía transformarlo. En su libro *Christian Faith and Democracy* (Nueva York, 1939) platica cómo un amigo suyo, «un pagano decente, preguntaba: "¿Por qué eres cristiano?" Yo repliqué: "Porque creo en el amor"». Vlastos explica cuán incómodo se sintió con esta respuesta ante la desigualdad social, la «barrera infranqueable» entre los ricos y los pobres. Nadie la había construido. «Pero está ahí. Y en tanto que la dejemos que esté, la fe en el amor carecerá de la sustancia de la acción, y nadie puede profesarla sin una medida de hipocresía» (pp. 40 y 42).

[11] Adopta una diferente concepción en su libro *Socrates*, basado en una distinción entre lo condicional y lo incondicional.

[12] Sobre cómo encara la muerte Sócrates, véase Vlastos, *Sócrates*, pp. 233-235; *Shame and Necessity*, pp. 184-185, nota 60.

[13] Ya en la *Odisea* se le dice a Euriclea que no se regocije [22.411]. Ideas semejantes en Lisias 2.8, Aristófanes, *Nubes* 549 y ss; Demócrito DK 68 B 293; Heródoto 4.205, y Diógenes Laercio les atribuyen a Pitaco y a Solón [1.76 y 1.54] asertos al efecto de que el perdón es mejor que la venganza: Whitlock Blundell, p. 56.

[*] *Cf*. nota p. 105, *supra*. [E.]

[14] Whitlock Blundell, discutiendo el asunto [p. 48], señala que esto llevó a redes extendidas, particularmente en conjunción con la relación de amistad adicional de *xenia:* menciona el ejemplo de Axilo [*Ilíada*, 614-616], quien tenía muchos amigos «porque vivía por el camino».

# V. Introducción al *Teeteto* de Platón

COMO TODOS LOS DIÁLOGOS DE PLATÓN, EL *TEETETO* PRESENTA UNA CONVERSACIÓN; que realmente no tuvo lugar. La forma de diálogo no pretende proveer un registro histórico; es un estilo de escritura que le permite a Platón explorar cuestiones filosóficas en modos más vívidos e intelectualmente más flexibles que los que son propios de un tratado. Por encima de todo, la forma de diálogo le permite a Platón no hablar en primera persona. La figura central en los diálogos, con excepción de algunos de los últimos que escribió, es el maestro de Platón, Sócrates. Las ideas que Sócrates expresa en los diálogos, o ayuda a construir en conversación con los otros personajes, no son necesariamente ideas que fueran conocidas del Sócrates histórico, y en muchos de los diálogos, incluyendo el *Teeteto*, los materiales de la discusión son muy seguramente de Platón.

Surgen preguntas no sólo por la presencia de Sócrates, sino también por la ausencia de Platón. No debiéramos suponer que hay una ruta directa que lleve de cualquier diálogo dado a las creencias de Platón. Estamos acostumbrados a la idea de que los filósofos tienen teorías o incluso sistemas, que exhiben ante nosotros en artículos o monografías. Al leer los diálogos de Platón, podemos fácilmente pensar que son meramente un artilugio literario para lanzar opiniones que hubiera podido, si hubiera querido, expresar más directamente. Hay algunos diálogos de los cuales ésa es una descripción justa; en algunos la forma del diálogo es casi abandonada. Pero el mismo hecho de que en algunos casos Platón esté claramente hablándonos a través del diálogo debiera hacernos cuestionar la suposición de que siempre lo está haciendo.

Hoy casi nadie piensa que todos los diálogos de Platón, o todos con excepción de los primeros, expresen en la *misma* teoría, a grandes rasgos la que se halla en la *República*. La mayoría de las personas aceptan que Platón desarrolló, cuestionó e incluso quizás cambió sus teorías. Pero todavía necesitamos guardarnos de la idea de que cada vez que Platón escribía un diálogo estaba actuando como curador de su propio sistema, conservándolo en su lugar o monitoreando sus desarrollos. Platón ciertamente tuvo algunas creencias sistemáticas y, todavía más, algunas preocupaciones metafísicas y éticas que le servían de guía, las cuales son de manera variada y poderosa expresadas en su obra. Siempre ha sido considerado como uno de los más grandes filósofos occidentales, y es para algunas personas el más grande de todos ellos. A pesar de los logros de sus notables predecesores, cuyos escritos están perdidos para nosotros (varios

son mencionados en este diálogo), virtualmente inventó el tema, la filosofía. Fue el primero en expresar muchas preguntas e inquietudes distintivamente filosóficas; en el *Teeteto* explora de un modo intenso y apretadamente argumentado ideas que han configurado los modos en que las personas han discutido subsecuentemente lo que podría ser el conocimiento, y si podemos tener alguno. Pero al igual que un contenido explícitamente filosófico, Platón nos pinta en sus diálogos varias actitudes que también pertenecen a la filosofía, tales como la curiosidad, la perplejidad y la sorpresa intelectual. Sus personajes pueden estar emocionados, aburridos, confundidos o impresionados; entretejen, en tales estados de ánimo, todo tipo de analogías, metáforas, historias y modelos (por ejemplo, de la mente humana); a través de estos recursos aprenden algo, y a menudo entonces los desechan. Los diálogos, muy frecuentemente, incorporan estos procesos de investigación; no meramente presentan, en forma codificada, sus resultados. Si vamos a obtener el mayor fruto de leer uno de los diálogos de Platón, tenemos que mantenernos en estrecho contacto con su tono, reteniendo el sentido de lo que es una broma, de lo que es meramente provisional, de lo que está siendo tentativamente examinado o es sometido a prueba.

El *Teeteto* es un diálogo al cual se aplica particularmente este consejo. Sócrates reitera un tema familiar desde los diálogos tempranos de Platón: que él mismo no sabe nada, y que está allí meramente para discutir y criticar las ideas de otras personas, y ayudarles a formularlas; es aquí donde, en una famosa imagen, compara su papel con el de una partera. Sobre esta pregunta central, ¿qué es el conocimiento?, los resultados del diálogo son negativos, pero no se supone que no hayamos aprendido nada al eliminar las varias respuestas que se proponen en el curso del argumento. Más aún, las varias respuestas mismas, como habremos de ver, no son meramente sugerencias provocadas aleatoriamente por la pregunta. Se dirigen a varias preconcepciones importantes, y ayudan a identificar los problemas teóricos que tendrán que ser encarados en cualquier discusión posterior del conocimiento.

Muchos académicos han supuesto que hay una doctrina definida que puede ser extraída de los pasajes del diálogo. En parte, esto es porque se ha convenido que el diálogo fue escrito después del *Fedón*, el *Simposio* y la *República*, con sus ambiciosas especulaciones metafísicas acerca de un orden inmutable de «Formas» separadas del mundo de los ordinarios sucesos materiales, y se siente que el *Teeteto* debe tener algo que decir acerca de esos asuntos puesto que se ocupa del conocimiento (que en la *República* está confinado a las Formas), y desde luego parece expresar en la Digresión (172-177) algunas de las mismas actitudes hacia la filosofía, en oposición al mundo de los asuntos prácticos, que han de encontrarse en estos diálogos. Desde luego, hay una lectura interpretativa de la primera y más larga parte del diálogo —que discute la idea de que el conocimiento es percepción—, según la cual el argumento allí expuesto descansa sobre el tipo de concepción del mundo material que se encuentra en la *República*.[1]

Ya sea que aceptemos o no esa lectura, no debiéramos suponer que debido a que hay compromisos teóricos inminentes y Platón aquí se refiere a varias teorías filosóficas, el diálogo esté todo el tiempo tratando de hacernos entender una doctrina, en lugar de

hacernos pensar acerca de los asuntos. Más aún, como Myles Burnyeat ha dicho:

> […] se requiere que los lectores del *Teeteto* contribuyan más y más conforme procede el diálogo. Como yo lo veo, su tarea en la Parte I es *encontrar* el significado en el texto y seguir el argumento hasta una conclusión satisfactoria. En la Parte II son desafiados a *responder* al significado del texto superando los problemas y paradojas que deja irresueltos. En la Parte III la tarea es nada menos que *crear* a partir del texto un significado que habrá de resolver el problema del conocimiento.

Las tres partes del diálogo analizan, con diferente amplitud, tres sugerencias distintas de lo que es el conocimiento: que es percepción, que es juicio verdadero y que es juicio verdadero junto con «una explicación». Antes de que la primera de estas ideas sea tomada y sometida a un largo examen, Sócrates ayuda a poner los términos de la investigación con una exigencia de una explicación general de la noción en cuestión: no es bueno dar, como lo hace primero Teeteto, una lista de tipos de conocimiento, porque eso no nos dirá qué *hace* de aquellas cosas tipos de conocimiento. Cuando Sócrates hace esta exigencia, como lo hace en varios otros diálogos platónicos, los críticos modernos objetan frecuentemente que, para muchas de nuestras nociones, no hay razón para suponer que podemos dar una definición que capte sus diferentes aplicaciones. Al tratar de entender los modos en los que muchas cosas diferentes pueden ser llamadas un «juego», por ejemplo, o una «máquina», u «honestas», o «naturales», es improbable que lleguemos muy lejos buscando el tipo de fórmula pulcra que empareja a «arpía» con «mujer perversa». ¿Por qué debiéramos esperar aquí que hubiera una para el conocimiento? El punto general está bien abordado. Pero, igualmente, hay una buena razón para preguntarse si Sócrates, al menos en este diálogo, está realmente buscando tal fórmula. La primera sugerencia ofrecida por Teeteto y tomada para la discusión es que el conocimiento es percepción, y ésta ciertamente no es una fórmula definitoria. Por mencionar una razón, Sócrates deja muy en claro posteriormente (165d) que no ha de ser sometida a prueba meramente considerando si «percibe» y términos relacionados pueden ser sustituidos por «sabe»: no contará en contra de la propuesta, por ejemplo, que se pueda decir que uno ve o escucha mortecina o tenuemente, pero no que sabe algo mortecina o tenuemente. Más aún, es inmediatamente obvio que una identificación del conocimiento con la percepción no se adecuará a ejemplos de conocimiento que aparecen cuando Teeteto está ensamblando una lista. Aquéllos fueron todos los casos de una habilidad o de un tipo de pericia, y no son tipos de percepción. Desde luego, las relaciones de la pericia con el conocimiento como percepción resultarán, más bien tarde en la Parte i, ser enteramente problemáticas.

La lista es rechazada por una razón más general: que no proveerá ninguna compenetración en la naturaleza del conocimiento. Vale la pena considerar que la idea de que el conocimiento es percepción posiblemente nos da una penetrante intuición (aunque no si es tratada simplemente como una definición). Sócrates examina la idea elaborándola hasta convertirla en una teoría. Primero dice (151e) que la sugerencia de Teeteto es lo que mantenía Protágoras, un famoso maestro que era contemporáneo de Sócrates y que aparece en uno de los diálogos más brillantes de Platón, el cual lleva su nombre.

Protágoras afirmaba que «el hombre es la medida de todas las cosas», un aserto que es aquí tomado en el sentido de que cada hombre es la medida de las cosas que son *para él:* en el sentido de que si, por ejemplo, una persona encuentra al viento frío y otra lo encuentra tibio, lo correcto es decir que el viento es frío para una y tibio para la otra. Si decimos esto, considerando el enunciado hecho por cada persona en relación con su propia percepción, ninguna persona puede estar equivocada. No hay espacio para el error, puesto que no se hace ninguna aseveración más allá de lo que la filosofía posterior había de llamar «la experiencia inmediata» de cada persona. Desde luego, es erróneo implicar que haya algo así como el estado del viento *en sí mismo*. El pensamiento de Protágoras es que el viento es frío para una persona y tibio para otra, y que eso es todo lo que hay. Podemos decir en el habla ordinaria que el viento es «realmente» tibio, pero eso es en el mejor de los casos un juicio estadístico, al efecto de que es tibio para más personas que para las que no lo sienten tibio. (Hay una pregunta importante a la cual regresaré: de si Protágoras, al apegarse a sus formas preferidas de elocución, puede, de hecho, hacer aquellas afirmaciones estadísticas.)

A partir de esto, sólo media un paso fácil —uno necesita preguntarse, cuando lee el diálogo, cuán fácil es ese paso— para decir que todo lo que realmente sucede puede ser reportado simplemente por enunciados de la experiencia inmediata: todo lo que es, en cualquier sentido, es para algún individuo. Los individuos mismos, más aún, existen sólo como participantes en estos encuentros perceptuales. Entendida de este modo, la doctrina de Protágoras resulta ser una versión de la teoría asociada con Heráclito (un filósofo que floreció alrededor de 500 a.C., cuya obra sobrevive solamente en fragmentos oscuros pero a menudo profundamente impresionantes) de que «todo fluye»: nada *es* algo sin matización. Así, Sócrates es capaz de decir (160d) que tres teorías arriban a lo mismo: la concepción de Heráclito y otros de «que todas las cosas fluyen como corrientes; la de Protágoras, el más sabio de los hombres, la de que el hombre es la medida de todas las cosas, y la de Teeteto de que, siendo así las cosas, el conocimiento muestra ser percepción». El problema central acerca del significado de la Parte i del *Teeteto* es decidir el sentido en el que estas tres cosas «se reducen a la misma cosa».

En el curso de alcanzar esta conclusión, Sócrates cuestiona las bases sobre las que las personas convencionalmente suponen que algunas de sus experiencias les dicen mejor que otras cómo son las cosas «realmente»: las experiencias que tienen cuando están bien, por ejemplo, frente a las que tienen cuando están enfermas, o experiencias mientras están despiertas en vez de las tenidas en sueños. Desde luego, más radicalmente, pregunta cómo puede uno saber si está despierto o durmiendo, y con esta pregunta ayudó a iniciar una tradición escéptica de cuestionamiento que, sobre todo a través de la influencia de Descartes, ha continuado hacia la filosofía moderna.

Desarrollando el aspecto heracliteano de la concepción, Sócrates propone una teoría acerca de los movimientos «lentos» y «rápidos». Un crítico moderno querrá saber si ésta es una teoría física —una especie de hipótesis científica— o, alternativamente, un modelo metafísico, un modo vívido de representar las implicaciones de apegarse a las certezas protagoreanas. Esta cuestión no se le presentó a Platón exactamente en esa

forma, y probablemente es mejor dejar que se dirima a la luz de otras respuestas interpretativas que uno necesita dar. Por encima de todo, uno necesita decidir si Platón trae el material heracliteano como algo que él mismo cree acerca del mundo material, o si es traído a colación simplemente como una consecuencia de la concepción protagoreana, cuya construcción va dirigida a ofrecer el único sentido en que la percepción podría ser conocimiento —porque la percepción inmediata es el único tipo de percepción que, como el conocimiento, tiene un contenido que, necesariamente, es verdadero—. (Platón da varias oportunidades para preguntar si el conocimiento y la percepción inmediata tienen tal característica en común.) Si uno persigue la segunda línea, el argumento que conduce al rechazo de la concepción heracliteana constituye una larga *reductio ad absurdum* de la sugerencia de Teeteto. No es ni siquiera plausible (procederá este argumento) que el conocimiento sea percepción, a menos que se quiera decir percepción inmediata, a la cual se aplica la máxima de Protágoras, pero si uno se apega a lo que está determinado por esa máxima, uno tiene un mundo heracliteano, y, si el mundo es heracliteano, no es posible el lenguaje o el pensamiento (181-183).

Se puede preguntar por qué, sobre esta línea, Protágoras tenía que conducir a Heráclito. Incluso si el único *conocimiento* yace en los datos indubitables de la percepción inmediata —«caliente para mí ahora»—, ¿no podríamos pensar que las cosas duraderas, tales como los objetos materiales y las personas, son los objetos meramente de la creencia? Hay más de un modo de aproximarse a esa pregunta, pero la perspectiva de Platón sobre ella está probablemente configurada por una suposición importante, que ha sido compartida de una forma u otra por muchos filósofos subsecuentes: que el conocimiento debe ser autosuficiente y no puede necesitar nada más débil que sí mismo. Si los enunciados de Protágoras ofrecen todo el conocimiento que hay, no pueden presuponer un entendimiento del mundo que descanse en la mera creencia. Si los enunciados protagoreanos constituyen todo el conocimiento que hay, entonces debemos ser capaces de entender la idea de que lo que esos enunciados presentan como un mundo es todo el mundo que hay.

Antes de que alcance a elaborar su final refutación del elemento heracliteano, Sócrates se involucra en algunas complicadas maniobras en contra del elemento protagoreano por sí mismo. Después de rechazar algunos cargos en contra de Protágoras como puramente *ad hominem*, aísla la persuasiva objeción de que la teoría de Protágoras no puede dar cuenta de la verdad de su propia aserción; de hecho, si otros piensan que la teoría es falsa, no pueden estar equivocados al hacerlo. (Éste es uno de los primeros usos de un patrón de argumento que ha sido frecuentemente usado desde entonces, por el cual la teoría de un filósofo es aplicada a sí misma.) Ha sido objetado que en este argumento Sócrates recae en un sentido no relativizado de «verdadero» que la teoría de Protágoras ha eliminado, pero esa objeción suscita algunas preguntas más profundas. Las fórmulas de Protágoras no descansaban en el despliegue de un sentido relativizado de «verdadero». Lo que era relativizado eran los términos perceptuales, tales como «caliente». «*Esto está caliente* es verdadero para mí» obtuvo su contenido significando «está caliente para mí». A la luz de esto, la objeción de Sócrates tiene fuerza, porque

está muy poco claro qué podría estar haciendo Protágoras al aseverar cosas tales como una teoría filosófica, que no puede ser expresada en tales términos. Por ejemplo, no tiene manera alguna de afirmar que alguien que llegara a aceptar su teoría estaría reemplazando concepciones falsas con verdaderas.

En este punto del diálogo, de hecho se sugiere que Protágoras podría deshacerse enteramente de esta aseveración, y decir en vez de ello que puede ayudar a las personas a reemplazar estados mentales que son menos agradables (para ellas) con estados mentales que serán más agradables (para ellas). Pero, en réplica a esto, en uno de los más brillantes chispazos inteligentes de Platón, Sócrates señala que cualquier aseveración que sea capaz de hacer tal cosa involucra predicciones, y una predicción acerca de futuras certezas protagoreanas no puede ser ella misma una certeza protagoreana: nadie posee «un criterio dentro de sí mismo» (178c) de lo que *será*, incluso de lo que será para él mismo. (Había habido antes, en 166b, una sugerencia de que Protágoras podría tener más éxito con enunciados acerca del pasado reduciendo los recuerdos a las impresiones presentes.) En el caso del futuro (y lo mismo se aplica, podemos agregar, a aquellas preguntas «estadísticas» de *cuántas* personas están teniendo ciertos tipos de experiencia), nada puede eliminar el hecho de que dos personas pueden tener creencias en conflicto, y no hay nada similar a una experiencia inmediata para garantizar que uno en vez del otro está en lo correcto. En estos casos, a diferencia de la experiencia inmediata, las partes están simétricamente relacionadas con el tema o materia del juicio: para ninguna de ellas es peculiarmente «suyo». Precisamente en tales casos hay lugar para la pericia, y debido a esto, como deja en claro Sócrates, la objeción en contra de Protágoras, de que destruye sus propias aseveraciones de ser más sabio que otros, no es meramente retórica personal. En lugar de ello, al eliminar cualquier ámbito de pericia, elimina una de las más importantes aplicaciones de la noción de conocimiento. Empieza a parecer como si cuando, al principio, nos alejamos de los tipos de pericia para acercarnos a la experiencia perceptual inmediata y sus certezas subjetivas, pudiéramos haber dado vuelta en la dirección errónea.

Antes de que dejemos la primera parte del diálogo se ofrece otro argumento en contra de la aserción de que el conocimiento es percepción, independientemente de la larga discusión que corrió a través de Protágoras y Heráclito. Este argumento, que nuevamente ha tenido una influencia inmensamente importante en la filosofía posterior, descansa sobre la idea de que cada sentido puede aprender ítems sólo de un cierto tipo, como la vista se relaciona con los colores, el oído con los sonidos, y así consecutivamente. Pero el conocimiento requiere conceptos que no estén atados de este modo a ninguno de los sentidos, conceptos tales como mismidad, diferencia y ser. ¿Por cuál de los sentidos podemos comprender que un sonido es algo diferente de un color? No obstante, esto es ciertamente algo que sabemos, y, desde luego, todo lo que sabemos involucra conceptos de este tipo no sensorial. Así, el conocimiento no es percepción, y esto, en cualquier caso, es algo que hemos llegado a entender, como dice Sócrates. Hay otras cosas también que podemos llegar a entender al pensar a través de la larga y maravillosamente sutil ruta que ha conducido a esta conclusión.

El diálogo ahora da una nueva vuelta, y Teeteto ofrece una sugerencia diferente: que el conocimiento es juicio verdadero. Esta sugerencia es también refutada, al final de la Parte II (200-201), con un argumento muy dúctil que es un paradigma de los argumentos todavía utilizados para establecer esto. Alguien puede tener una creencia verdadera acerca de un cierto tema, pero puede deberse a pura suerte que su creencia sea verdadera; adquiriéndola como lo hizo, él podría del mismo modo haber adquirido una falsa. Si esto es así, su creencia verdadera no cuenta como conocimiento. Éste es el argumento de Platón, y es concluyente, incluso aunque no esté enteramente claro por el ejemplo qué contraste tiene en mente Platón entre las fuentes correctas y las no correctas de la creencia. Su escena es un tribunal donde un abogado u orador persuade al jurado de algo que puede, desde luego, ser verdadero, pero donde las condiciones les impiden a sus miembros alcanzar un juicio correcto sobre el asunto. ¿Quiere subrayar Platón la distinción entre experiencia de primera mano, tal como la que pudiera tener un testigo ocular, y un mero testimonio de segunda mano? ¿O, en vez de ello, la distinción entre un argumento completo y uno que es superficial y apresurado? La distinción no hace mucha diferencia en cuanto al uso del ejemplo para este propósito particular. Haría una diferencia si Platón fuera a tratar de desarrollar una explicación del conocimiento construyendo directamente sobre tales ejemplos, como muchos teóricos modernos lo hacen, pero, como veremos, no trata de hacerlo.

El ejemplo del jurado, el cual refuta la sugerencia de que el conocimiento es creencia verdadera, ocupa solamente una página al mismo final de la Parte II. Casi toda la parte está dedicada a una cuestión preliminar, la de si puede haber una cosa tal como un juicio falso. Se introducen dos líneas de argumentación para sugerir que el juicio falso puede ser imposible. Una de ellas (188-189) señala que el juicio falso debe involucrar «pensar lo que no es», lo que es difícil de distinguir de no pensar nada, lo cual a su vez debe ser equivalente a no pensar en absoluto. Este tipo de argumento no se persigue en el *Teeteto*, pero se discute largamente en su diálogo sucesor, el *Sofista;* así lo son, también, las concepciones de Parménides y otros ya mencionados (180-181, 183-184), quienes sostienen que todo es, en algún sentido, uno, y que no puede haber cambio o diferencia en el mundo. El *Sofista* exhibe, entre otras cosas, la penetrante intuición de Platón de que estos dos asuntos, la falsedad y el cambio, están estrechamente relacionados entre sí, y que ambos exigen un examen más cercano de las ideas de «ser».

El *Teeteto* mismo persigue solamente el otro de los dos problemas acerca del juicio falso que menciona, aquel centrado en la idea de tomar o confundir una cosa con la otra. El argumento es que esto debe ser imposible. Uno no puede cometer un error acerca de algo que uno no sabe (¿cómo pudiera uno siquiera pensar en ello?), y de esto se sigue que uno no puede confundir dos cosas que uno no conoce ni algo que uno no conoce con algo que uno conoce. Pero, más aún, uno no puede confundir entre sí dos cosas que uno conoce porque esto sería suficiente para mostrar que uno no las conocía: si alguien pudiera decirse a sí mismo, y creerlo: «Teeteto es Teodoro», entonces literalmente no sabría de qué estaba hablando. Pero de todo es verdadero que o bien uno lo conoce o bien no lo conoce, así que éstas son todas las combinaciones concebibles; de este modo,

nada puede ser confundido con ninguna otra cosa. El resultado del argumento, en efecto, es que una condición necesaria para confundir dos ítems entre sí es que uno debe conocer ambos, pero ésta es también una condición suficiente para distinguirlos, es decir, para no confundirlos.

Encarado con este acertijo, Sócrates introduce una posibilidad que ayuda a la discusión a progresar un poco. Las suposiciones del argumento no son muy verdaderas, porque uno puede confundir algo que uno percibe con algo que uno conoce, y la cosa o persona que uno percibe puede o bien ser conocida o bien desconocida de uno. De esta manera, puedo confundir a alguien que veo de lejos con Teeteto, quien me es conocido, y la persona que veo puede ser, de hecho, otra que conozco, tal como Teodoro, o puede ser un extraño. En tal caso puedo cometer un error. Sócrates examina todas (o casi todas) las posibilidades que permite esta nueva idea, ilustrándola con un modelo de la mente como un molde de cera que adopta y preserva imágenes de ítems que uno ha percibido previamente. (El molde de cera es aquí un modelo meramente de la memoria, y no, como vino a ser en la filosofía posterior, de la percepción.) Cuando posteriormente percibo algo, puedo hacer encajar esa percepción con una imagen en mi molde, y en este proceso yace la posibilidad del error.

Sin embargo, este modelo no puede ser suficiente. Podemos cometer errores acerca de cosas que no son percibidas en absoluto. Así, alguien que pregunta cuánto es siete más cinco puede, si es malo en aritmética, pensar que la respuesta es 11 en vez de 12, y este error no puede ser explicado en términos del molde. De esta manera se introduce un segundo modelo, de un aviario o jaula de pájaros. Conforme uno adquiere conocimiento de los números, uno llega a poseer, como quien dice, pájaros de conocimiento que entran en la jaula de la mente. Al buscar la respuesta a una pregunta dada, uno trata de aprehender al pájaro correcto, y uno puede aprehender al equivocado, como lo hace la persona que piensa que 11, en vez de 12, es la suma de siete y cinco.

Con el aviario Platón introduce una distinción que es muy importante para la teoría del conocimiento, entre conocimiento disposicional y conocimiento en acto, lo que se representa en el modelo en términos de la diferencia entre meramente poseer un pájaro en la jaula y tenerlo en la propia mano. Esta distinción (que fue posteriormente expresada por Aristóteles en términos de tener conocimiento y usarlo) es útil, pero no resuelve el problema presente. Si hay un acertijo de cómo podemos confundir una cosa que conocemos con otra cosa que conocemos, surge exactamente igual con los pájaros en el modelo: el aviario simplemente ha reemplazado un error con otro. No ayuda, tampoco, agregar al aviario, como sugiere Teeteto más bien desesperadamente, «pedazos de ignorancia»: ello plantea el mismo problema nuevamente, y algunos otros también.

Los académicos se han preguntado cómo el molde y el aviario han de reconciliarse con cosas que Platón dice en otro lado acerca del conocimiento, la percepción y nuestra aprehensión de la aritmética. Estas preocupaciones no vienen al caso. Los modelos están diseñados para tratar con una pregunta específica, y debiéramos concentrarnos en los aspectos de ellos que son relevantes para esa pregunta. Así, «tener en el aviario propio al pájaro que es el conocimiento del 11» meramente representa la capacidad de pensar en el

número 11, y no necesitamos preocuparnos aquí de asuntos tales como el estatus metafísico de los números. Somos dejados con suficientes preguntas, incluso cuando dejamos de lado las irrelevantes, y cada uno de los modelos ha dado lugar a muchas discusiones. Con el aviario, por ejemplo, ¿hay pájaros que corresponden a siete y a cinco involucrados en el error que describe Sócrates? ¿Hay un pájaro por separado que está etiquetado como «la suma de siete y cinco»? La mejor respuesta a estas preguntas parece ser que solamente son mencionados los pájaros correspondientes al 11 y al 12, y Platón nos deja con el problema irresuelto de cómo puede uno de ellos ser confundido con el otro, como parece ser si se piensa que «11» responde a la pregunta «¿qué son siete y cinco?»

Una pregunta que necesita ser considerada es si Platón intenta dejarnos con un resultado positivo a partir del molde de cera. ¿Contribuye éste a la comprensión de los errores que involucran la percepción, y fracasa sólo en la medida en que no puede explicar otros? ¿O acaso su fracaso para explicar otros significa que da una visión demasiado poco profunda incluso de los errores que involucran la percepción? Aquí debemos mantener en mente que nuestras expectativas de que una teoría trate con estos asuntos son diferentes de las de Platón. La filosofía moderna piensa en éstas como problemas semánticos, que se ocupan del entendimiento correcto de pensamientos tales como «La suma de siete y cinco es 11» o «El hombre que puedo ver por allá es Teeteto»; estamos ocupados con los modos en que se puede asegurar la referencia a un ítem dado mediante diferentes expresiones. Si esperamos tener una teoría semántica, probablemente pensaremos que el molde no nos ayuda más que el aviario. Platón, en efecto, dice que debiéramos considerar los procesos de pensamiento en términos de habla que el alma conduce consigo misma, una fructífera línea de investigación que adopta ulteriormente en el *Sofista*. Pero las distinciones desplegadas en el molde y el aviario —a diferencia de algunas hechas en el *Sofista*— no pertenecen a la teoría semántica, y no hay una relación directa entre las concepciones semánticas y los procesos mencionada en los modelos: no hay sugerencia alguna, por ejemplo, de que cuando pienso «El hombre que puedo ver es Teeteto», lo que *quiero decir* es «Mi percepción presente de un hombre encaja en mi memoria de Teeteto». En lugar de ello, la idea es que el proceso de tener el pensamiento implica el que encaje la percepción con mi memoria. Platón trata de proceder distinguiendo modos perceptuales y no perceptuales de aprehender o alcanzar un ítem; ésta es una distinción que, desastrosamente, no tiene ningún análogo cuando llegamos al aviario.

Cómo exactamente se supone que la distinción entre «modos de aprehender» ayuda a resolver los problemas, y cómo exactamente se relaciona con lo que ahora sería discutido como problemas semánticos de referencia, son preguntas que merecen consideración cuidadosa. Necesitamos preguntar, también, por qué Platón está tan preocupado aquí con cuestiones de identidad errónea. Una respuesta simple es que éste es un acertijo que ha escogido discutir aquí, un acertijo expresado en términos de confundir una cosa con otra; posteriormente, en el *Sofista*, se volverá a la falsedad descriptiva, tal como la que está involucrada al decir que Teeteto está volando cuando de hecho está sentado. Pero la

concentración de Platón en el *Teeteto* sobre los errores de identidad no proviene solamente del acertijo que se impuso a sí mismo. Se relaciona, más bien, con un descubrimiento radical que Platón había hecho, y que resuena a través de la parte postrera del *Teeteto* y en el *Sofista:* que *el conocimiento es necesario para el error*.

En su obra más temprana, Platón había tendido a asimilar el error con la ignorancia. Ignorancia, el no saber acerca de algo, puede ser vista como simplemente la negación del conocimiento. En el caso de la pericia o de una habilidad, la ignorancia es, básicamente, un vacío, la carencia del conocimiento apropiado; igualmente, con la ignorancia de ítems particulares, no saber de algo es no tener pensamientos acerca de ello. El diálogo la *República*, en particular, en su tratamiento del conocimiento, está abrumadoramente ocupado con dos temas: los tipos de habilidad que distinguen a los gobernantes de las otras clases de la ciudad, y los asuntos distintivos de los que se ocupan diferentes estados mentales y varios estudios, tales como la filosofía y las matemáticas. Ninguno de estos intereses está bien diseñado para sacar a la luz distinciones entre la ignorancia y el error. El *Teeteto* y el *Sofista*, por otra parte, abordan el punto fundamental de que el error no es solamente diferente de la mera ignorancia, sino que, en cierto modo, la excluye. Puedo cometer un error acerca de algo solamente si lo conozco, o sé algo acerca de ello, o sé lo suficiente acerca de ello para que mi creencia falsa sea una creencia *acerca de esa cosa*. Estos requerimientos podían solamente parecer muy enigmáticos, hasta que Platón dio los primeros pasos hacia su clarificación. Aquellos pasos requerían que preguntase qué necesitaba uno saber para estar en posición de cometer un error, y esto naturalmente condujo primero a problemas de identificación equivocada.

Esta concentración se traslada a la Parte III, donde se toma la propuesta de que el conocimiento puede ser creencia verdadera junto con un *logos:* una explicación o «una relación», como pudiéramos traducir de la mejor manera esta muy versátil palabra. La Parte III es la más comprimida y, de algunas maneras, la más problemática parte del diálogo, y el primer problema que tiene que encararse es que nunca discute lo que podríamos estar inclinados a pensar que debiera estar discutiendo. La propuesta en términos de una «relación» o «explicación» sigue inmediatamente el ejemplo del jurado, que directamente refuta, como vimos antes, la concepción del conocimiento como meramente juicio verdadero. El saber y la opinión verdadera no pueden ser la misma cosa, dice Sócrates (201c). «Eso es justamente algo que le oí decir a una persona —replica Teeteto—, y que se me había olvidado. Afirmaba que la opinión verdadera acompañada de una explicación es saber.» Después de esto, esperaríamos que el diálogo prosiguiese el tipo de «relación» que hubiera podido convertir la creencia verdadera de los jurados en conocimiento: así, los haría capaces de ofrecer una base más confiable de tal creencia, quizá, tal como la que está al alcance de un testigo ocular, o capaces de repetir los detalles de un modo consistente y dar buenas explicaciones ante las objeciones (tales consideraciones, desde luego, habían aparecido en un diálogo mucho más temprano, el *Menón*). Pero nada de este tipo se sigue. La propuesta del «hombre» es elaborada en términos de un «sueño» narrado por Sócrates, de una teoría muy abstracta que busca construir complejos cognoscibles a partir de elementos no cognoscibles. El

ejemplo del jurado sirve como una transición a una discusión que no da seguimiento a tales ejemplos, sino que retrocede a un nivel más básico y busca un mejor entendimiento de lo que es conocer una cierta cosa, tener una aprehensión de ella. Esto contribuye en sí mismo a descubrir qué es el conocimiento, pero también tiene una relación teorética más amplia con la enigmática conclusión que ha emergido, que el error presupone al conocimiento.

El Sueño ha sido muy discutido, y los académicos no han estado enteramente de acuerdo en cuanto a la medida en que se refiere a las teorías de algún pensador específico, así como han diferido acerca de su interpretación exacta. Más generalmente, los críticos han estado perplejos por la naturaleza extremamente inespecífica del modelo: no se nos dice nada acerca de los tipos de elementos o de los todos involucrados. Sin embargo, la lección que ha de extraerse de la discusión es quizá tan general que no importa cuáles pudiesen ser los elementos inespecificados. La lección es que va a haber una dificultad sistemática con cualquier propuesta en el sentido de que el conocimiento de un cierto ítem debiera ser explicado en términos de un análisis de elementos *incognoscibles* (202e). Explotando algunas aseveraciones —aparentemente muy dudosas — acerca de las relaciones entre nociones tales como «todo», «suma» y «totalidad», Sócrates es capaz de argumentar que o bien el complejo es un todo cognoscible que debe tener partes cognoscibles, o bien, alternativamente, si las supuestas partes o elementos realmente son incognoscibles, entonces no pueden ser *partes* de un complejo en absoluto. Estos argumentos pueden parecer falaces, pero una vez más debemos tener en mente lo que se supone que hacen. Las relaciones de la parte con el todo le provocaban perplejidad a Platón, como se la provocaron a otros pensadores griegos, pero aquí indudablemente tiene la certeza de que hay una diferencia entre el complejo o «sílaba», S seguida por O, y el mero par de ítems, S y O. Él también es consciente de que uno puede deletrear la sílaba SO, pero no puede deletrear la letra S. Lo que quiere decir, en realidad, es que el deletreo no puede ser una analogía adecuada del conocer: no importa exactamente de qué manera los todos estén construidos de partes, los todos cognoscibles no pueden ser construidos de partes incognoscibles. Debemos recordar todo el tiempo el desafiante requerimiento que ha emergido ahora: que uno debe conocer una cosa si es que uno ha de tener una creencia verdadera o falsa acerca de ella. Se sigue de esto que cada una de un conjunto de letras (o cualesquiera otros elementos tales) tendrá que ser conocida, si uno ha de creer de ella que, junto con las otras, forma un complejo dado; pero, de acuerdo con la relación del Sueño, esto es exactamente lo que alguien tendrá que creer de cada elemento, si es que ha de conocer el complejo.

Después de rechazar la teoría del Sueño, Sócrates retorna a considerar, más generalmente, qué pudiera ser una «explicación» o «relación». Pone de lado el sentido en el que significa «una expresión de pensamiento», por la obvia razón de que la creencia verdadera misma puede recibir tal expresión; esto no puede ser lo que convierte a la creencia en conocimiento. Cada uno de los dos candidatos adicionales que se presentan en seguida hace surgir, a su vez, una muy general dificultad de principio. Uno retorna al tipo de idea ofrecido en el Sueño, de que una «explicación» de un todo ha de ser dada

enlistando sus partes, y plantea otro problema, independiente del punto especial (que las partes son ellas mismas inconocibles) que ha sido ya planteado contra el Sueño. Si alguien da una enumeración correcta de las partes, podemos plantear la pregunta de si sabía que ésta era una correcta enumeración de ellas, o de si (por ejemplo) la había hecho correctamente por suerte. Así, tendremos que decir que conocer una cosa, o lo que una cosa es, involucra tener una concepción correcta de ella y *conocer* su composición en términos de sus partes; y esto no nos lleva más lejos con una relación o explicación del conocimiento. Si, después de todo, se propone que la «explicación» de una cosa particular que nos dará conocimiento de ella ha de encontrarse en una aprehensión de sus características distintivas, de lo que la hace ser diferente de otras cosas, entramos en una dificultad muy directamente relacionada con aquellas planteadas por el molde y el aviario: a menos que uno aprehenda las características distintivas de una cosa, de manera que uno pueda distinguirla de otras cosas, uno no puede ni siquiera pensar en ella, y por lo tanto no puede llegar tan lejos como para tener concepción alguna de ella en absoluto, incluso una que no llegue a ser conocimiento.

Los argumentos de la Parte III no ocultan el hecho de que dejan mucho por ser discutido. Pero la tercera parte es como la segunda, que más explícitamente detalla sus dificultades, y también como la primera, que extensivamente despliega un argumento complejo, hasta el punto de que todas desmienten la conclusión formalmente negativa del diálogo. No sabemos al final del mismo qué es el conocimiento, pero entendemos mejor que al principio qué podría estar involucrado en saber qué es el conocimiento. Gracias a una discusión que, incluso para los estándares de Platón, es excepcionalmente rica, inventiva y profunda, hemos sido alertados a problemas básicos y muy generales no sólo en el entendimiento del conocimiento, sino en la aprehensión de lo que pudiera ser el conocimiento verdadero o falso, y en lo que es pensar acerca de una cosa particular, ya sea correcta o incorrectamente.

Platón dice en la *República* que el dialéctico, la persona que cultiva la filosofía, es quien «ve las cosas juntas». El *Teeteto*, aunque es uno de los diálogos de Platón más analíticos y también, superficialmente, uno de los más discontinuos en su argumento, tiene un poder notable para ayudarnos a hacer precisamente eso.

## Breve bibliografía

Los principales comentarios sobre el *Teeteto* están en inglés. La versión revisada de la traducción de M. J. Levett incluida en este volumen se publicó primero, junto con una introducción más extensa, en Myles Burnyeat, *The «Theaetetus» of Plato* (Indianapolis, 1990). [Se usó en esta traducción castellana *Teeteto*, en Platón, *Diálogos*, t. V, Gredos, Madrid, 2000.] Un comentario sobre el texto griego se encontrará en Lewis Campbell, *The «Theaetetus» of Plato*, con un texto revisado y notas en inglés, 2ª ed. (Oxford, 1883).

Los siguientes son comentarios sobre otras traducciones en inglés, que el lector puede

encontrar de utilidad para compararlas con la de la señora Levett: Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, el *Teeteto* y el *Sofista* de Platón traducidos con un comentario (Londres, 1935), y John McDowell, *Plato: «Theaetetus»*, traducido con notas (Oxford, 1973).

Un estudio del diálogo sin traducción está en David Bostock, *Plato's «Theaetetus»* (Oxford, 1988).

Entre los libros más generales sobre Platón que contienen discusiones sustanciales del *Teeteto* se incluyen W. G. Runciman, *Plato's Later Epistemology* (Cambridge, 1962); Kenneth M. Sayre, *Plato's Analytic Method* (Chicago / Londres, 1969), y Nicholas P. White, *Plato on Knowledge and Reality* (Indianapolis, 1976).

Hay muchos artículos que arrojan luz sobre aspectos particulares de los diálogos. El lector que desee llevar la discusión más lejos deberá consultar la útil lista presentada por Myles Burnyeat en *The «Theaetetus» of Plato*, pp. 243-248.

[1] En su introducción a la traducción de Miss Levett, Burnyeat llama a esta interpretación Lectura A, que se contrapone a otra, la Lectura B, según la cual el uso del material en «flujo» en esta sección es parte de una larga *reductio ad absurdum*, no algo que Platón mismo crea acerca del mundo material. Burnyeat, exponiendo muy cuidadosamente las alternativas, deja la decisión entre ellas (o entre ellas y alguna otra) al lector. Cualquiera que quiera arribar a una conclusión seria acerca del significado del diálogo debiera desbrozar su camino a través de la invaluable discusión que emprende Burnyeat de los argumentos tanto aquí como a lo largo del diálogo. La introducción presente, mucho más corta, está endeudada en varios puntos con la de él, mientras que ambas tienen sus orígenes en discusiones pretéritas que él y yo hemos tenido acerca del diálogo. La cita del siguiente parágrafo es del prefacio a su introducción, pp. xii-xiii. Véase Myles Burnyeat, *The «Theaetetus» of Plato*, con texto traducido por M. J. Levett, revisado por M. Burnyeat (Indianapolis / Cambridge, Hackett, 1990).

# VI. Platón contra el inmoralista

PLATÓN CONTINUAMENTE CONFRONTÓ A LOS ESCÉPTICOS ÉTICOS DE VARIOS TIPOS; en su forma más radical quizá pudieran ser llamados, si bien de manera más bien anacrónica, «inmoralistas». Tales personajes típicamente ofrecen una posición teórica en favor del pensamiento de que las estrategias fincadas en el interés propio y la explotación son racionales y que un apego a valores éticos tales como la justicia no lo es, excepto quizás por alguna razón instrumental o del tipo de la segunda mejor opción.

En Atenas, hacia el final del siglo V a.C., por el tiempo de la juventud de Platón, había una corriente de pensamiento según la cual los valores de la generación más vieja no habían sido transmitidos a sus hijos, quienes habían perdido confianza en el código ético de sus padres y quizás en cualquier otro. Es un tema familiar en Aristófanes y está explícito, en relación con ese tiempo, en más de un diálogo platónico, notablemente en la observación central al argumento del *Menón*, de que hombres valiosos tales como Tucídides el hijo de Melesias tenían hijos que habían resultado malos (*Menón* 92 y ss.). Ideas similares, en relación con la moralidad pública, provienen de la reflexión de que, cualesquiera que fuesen las aspiraciones de la democracia pericleana en casa, mantenía al imperio unido por medios inescrupulosos y carentes de principios.[1]

Cualesquiera que fuesen las fuentes históricas de su preocupación, es verdad que Platón considera a tales teorías con una seriedad y urgencia que tiene pocos paralelos en la historia de la filosofía además de Maquiavelo y Nietzsche. La seriedad con la que Platón considera a los inmoralistas aparece, reveladoramente, en el hecho de que está dispuesto a considerar un espectro notablemente amplio de posiciones como inmoralistas. Correspondientemente, hace exigencias muy rigurosas sobre cualquier explicación de la ética que pueda esperar responder a aquellas posiciones. Al reaccionar al desafío de los inmoralistas, no está satisfecho con una explicación de la ética que meramente responda, más o menos, a nuestras exigencias cotidianas sobre la vida ética, y provea algún motivo para que las personas, bajo condiciones normales, vivan esa vida. Ésa es la explicación que Glaucón y Adimanto ofrecen en el Libro II de la *República*, y Platón la encuentra tan insatisfactoria como la concepción manifiestamente inmoralista de Trasímaco. Es importante preguntar exactamente por qué. En particular, es importante responder a esta pregunta si hemos de entender lo que está buscando Platón cuando traslada la búsqueda de la justicia del individuo a la ciudad.

Trasímaco había dicho en el Libro i que la justicia era «la ventaja del más fuerte» (338c). Esto no era ofrecido como un *logos* o una definición de la justicia: si lo hubiera sido, conduciría a la conclusión de que puesto que el más fuerte ciertamente persigue su propio provecho, debe perseguir la justicia, lo cual desde luego niega Trasímaco. Más cercano a lo que principalmente quiere decir es su último enunciado (343c) de que la justicia es un *allotrion agathon*, algo que siempre le hace algún bien a alguien más. La propia versión de Trasímaco opera en el muy primario nivel de dividir a los agentes (ya sean personas individuales o ciudades) en dos tipos, el fuerte y el débil, y de identificar la justicia simplemente como un artilugio usado por el fuerte para explotar al débil. Esto inmediatamente plantea la pregunta de qué hace a un agente más fuerte que a otro. En particular, ¿qué hace fuerte a un agente colectivo, tal como una ciudad o un grupo de bandidos? Es más, ¿qué lo convierte en un agente colectivo en absoluto? La respuesta, como Sócrates señala en 351 y ss., debe ser, en una medida importante, la práctica de la justicia entre los individuos que forman el agente colectivo. Así, el modelo primitivo de Trasímaco debe estar equivocado.

Esto implica, por añadidura, que no podemos continuar diciendo simplemente que la justicia «siempre le hace un bien a otra persona». Trasímaco mismo, cuando dijo esto, no quiso decir que los beneficios conseguidos por cualquier acto justo fuesen beneficios únicamente para alguien distinto del agente. No negó que cuando la parte más débil actúa de acuerdo con la justicia asegura un beneficio para sí misma; aseveraba que cuando esto es así, es debido sólo al poder poseído por otra persona que es más fuerte y que también obtiene un beneficio. La justicia es siempre en el interés de otra persona, porque cuando un agente tiene interés en llevar a cabo algún acto justo, siempre obedece (dejando de lado los errores, que son discutidos en 339 y ss.) a que es en el interés de otra persona que esto mismo sea así.

Sin embargo, ni siquiera todo esto será verdad una vez que aceptemos que la justicia ayuda a fortalecer a los agentes colectivos. En lugar de la concepción de Trasímaco de que la justicia es un artilugio usado por el fuerte para explotar al débil, tenemos la idea defendida por Glaucón, en el Libro II, de que es una estrategia de los (individualmente) débiles para hacerse (colectivamente) fuertes: para hacerse más fuertes, de hecho, que aquellos que, antes de esta asociación, eran individualmente fuertes. Según esta explicación, la primera formulación de Trasímaco, de que la justicia es el interés del más fuerte, pudiera ser reemplazada con un eslogan igualmente crudo al efecto de que es el interés del más débil. Cuando se forma la asociación de los (previamente) débiles, y el agente colectivo llega a cobrar existencia, la justicia le hace un bien a cada uno de los participantes de un modo que no depende de que le haga algún bien a otra parte explotadora.

Expresadas en estos términos, las versiones de Trasímaco y Glaucón parecen oponerse entre sí. No es simplemente que puedan ser con facilidad formuladas en términos que son contrarios entre sí: para nosotros, la oposición parece extenderse a su valor ético. La versión trasimaqueana, en la medida en que puede hacérsele coherente en absoluto, es ferozmente reductiva y «desenmascara» a la justicia como un artilugio

explotador. La teoría de Glaucón, por otra parte, es el ancestro de honorables versiones contractualistas que muestran por qué la justicia es la base de los cometidos colectivos y de la división del trabajo, y por qué es de gran valor para los seres humanos.

Concedidas estas diferencias, es significativo que toda parte de la discusión en la *República* trate la posición de Glaucón (y su elaboración por Adimanto) como esencialmente una versión algo refinada de la de Trasímaco. «Renovaré el argumento de Trasímaco», dice Glaucón (358b-c); y Adimanto, quien, al igual que su hermano, no acepta esta perspectiva sino que quiere oír a Sócrates refutarla, dice que ha formulado tan fuertemente como ha podido la concepción de Trasímaco y otros que están de acuerdo con él (367b). La razón de esto es, a un nivel, obvia. Hay una opinión acerca de la justicia que Trasímaco por una parte, y Glaucón y Adimanto por la otra, ciertamente comparten a pesar de sus otras diferencias: que la vida de justicia[2] es en algún sentido *la segunda mejor opción*. Éste es el asunto que se destaca al principio del Libro II, cuando se hace la distinción entre cosas que son valoradas en sí mismas, cosas que son valoradas por sus consecuencias y cosas que son valoradas por ambas (357-358).[3] Lo que Sócrates es alentado a mostrar, contrariamente a la opinión común que ha sido expresada de modos diferentes por Trasímaco y por Glaucón, es que la justicia cae en la primera clase. Es obvio que éste es el asunto, pero hay otra cuestión para la cual la respuesta es más bien menos obvia: ¿por qué debiera la discusión adoptar esta forma? ¿Por qué son los estándares para el valor de la justicia elevados tan alto? Ésta es la pregunta que abordaré en el resto de este artículo.

El primer punto por subrayar es cuán radicalmente individualista se supone que es el asunto. Se podría decir que la versión de Glaucón muestra que tenemos un interés al perseguir la justicia, y si suponemos que «nosotros» es tomado colectivamente, esto es directamente verdadero. Es más, como ya hemos visto, dando por supuesto el «nosotros» colectivo, la justicia ni siquiera aparece como una segunda mejor opción: sin justicia no habrá un «nosotros» colectivo. Pero el «nosotros» colectivo tiene una tendencia a desbaratarse, y en la discusión con los inmoralistas no se nos permite suponerlo. La pregunta de si *nosotros* tenemos razón para perseguir la justicia, según la concibe Sócrates así como la plantea el inmoralista, se refiere a cada uno de nosotros. La pregunta que cada uno de nosotros debe plantearse es: «¿qué razón tengo yo para ser justo?»; «¿qué hace la justicia por mí?» Ésta es la fuerza de la observación anterior de Sócrates (352d): nuestra discusión no es acerca de un asunto trivial, sino acerca de cómo debiera uno vivir.[4]

La cuestión, entonces, es acerca de cuál es la mejor vida para el individuo, y ya en 347e Sócrates había dicho que él la considera como un asunto «más grande» que las primeras formulaciones de Trasímaco, sobre si estaba en lo correcto al pensar que la vida de la persona injusta era mejor (*kreittô; ameinon*, 358c) que la de la justa. Una idea estrechamente relacionada es que nadie escogería ser justo si tuviese una alternativa («nadie es voluntariamente justo», 360c). La fuerza de esta aserción supuestamente nos la dan los experimentos de pensamiento que presenta Glaucón. Sugiero que es útil ver

que Glaucón presenta dos experimentos de pensamiento diferentes. El primero es el del anillo de invisibilidad (359d-360);[5] el segundo (360e-361d), el del contraste entre los dos hombres, uno de los cuales tiene todas las recompensas sociales de la justicia sin ser realmente justo, mientras que el otro tiene genuina justicia y ninguna de sus recompensas convencionales.

Glaucón afirma (en representación de Trasímaco y sus asociados) que alguien armado con el anillo de Giges actuaría injustamente, como (efectivamente) un bandido explotador y buscador de su propio provecho. Una objeción inmediata a esto es que, con respecto a muchas personas, no es muy plausible. Incluso si la justicia es en algún sentido abstracto una segunda mejor opción, un punto intermedio contractualmente aceptable (359a) entre la mejor opción (la búsqueda del provecho propio sin castigo) y la peor (ser la víctima de la injusticia de otros), es probable, si es que un sistema ético ha de funcionar en absoluto, que las motivaciones de la justicia sean lo suficientemente interiorizadas para no evaporarse instantáneamente si el agente descubre la invisibilidad. Más aún, no está claro en ningún caso qué tanto le dice a uno tal experimento de pensamiento acerca de la justicia en la vida real; tampoco lo está la precisa relación entre las dos preguntas: «¿cómo viviría usted si pudiera convertirse en invisible a voluntad?», y «¿cuál es el valor de la justicia para usted dado como son las cosas realmente?» Tratar de responder a la segunda de estas preguntas respondiendo a la primera, como sugiere Glaucón al introducir el anillo de Giges, es comparar la realidad con la fantasía, y ello difícilmente parece un modo útil de abordar la cuestión de si y por qué quiere uno la vida de justicia. En realidad, es como evaluar la felicidad sexual real de uno comparando la vida sexual de uno con la pornografía.

El segundo experimento de pensamiento es por lo menos más cercano a la realidad. No está enteramente claro, de hecho, cuál se supone que es la situación con una de las figuras presentadas en contraste, el hombre de justicia malentendido o maltratado,[6] pero la idea general es lo suficientemente clara, y la figura contrastada, el hombre injusto que disfruta una reputación de justicia, es ciertamente familiar. Uno está invitado a considerar cuál de estas figuras preferiría ser, y a considerar esto a la luz de lo que uno actualmente piensa acerca del valor de la justicia. Esto da un sentido más nítido del que es dado por la historia del anillo de Giges a la pregunta: «¿persigue la justicia en aras de sí misma o por las recompensas y la reputación que convencionalmente la acompañan?»

La pregunta gana fuerza cuando tomamos en cuenta la contribución de Adimanto. El efecto general de esa contribución es reforzar la insistencia de Glaucón en que debiéramos «eliminar la reputación» (367b), y podemos preguntarnos por qué, al principio de sus observaciones, Adimanto dice que el argumento no ha sido adecuadamente expresado por Glaucón, y que «lo que más necesitaba ser expuesto no ha sido dicho» (362d). Su postura es que, como lo formula Glaucón, son enemigos de la justicia tales como Trasímaco los que enfatizan la idea de que las personas persiguen la justicia por las recompensas convencionales. Por el contrario, dice Adimanto, el problema real es que los amigos de la justicia, las personas que están tratando de alentar

a los jóvenes a ser justos, subrayan aquellas recompensas, y así venden una justicia por poca monta; y cita pasajes de los poetas a ese efecto (prefigurando algunas de las objeciones se le harán a este argumento posteriormente en el diálogo).

Todo esto, entonces, da algún sentido a la idea de perseguir y alabar la justicia «en aras de sí misma». Pero ahora debemos preguntar por qué Platón piensa que es tan importante que valoremos la justicia de este modo. ¿Qué se pretende al insistir en que uno no valora la justicia apropiadamente a menos que la valore, en este sentido, en aras de sí misma? Un lector moderno puede fácilmente extraviarse en este punto, y tomar la respuesta a esta pregunta como si fuera más familiar de lo que es. Puede suponer que Platón está pensando en una motivación moral pura, autosuficiente, en términos de la cual el agente realiza acciones buenas o correctas simplemente porque eso es lo que son, y no por ninguna otra razón. (La versión más colosal de tal idea ha de encontrarse en Kant, pero asume más formas y es más generalmente familiar que su expresión estrictamente kantiana.) Esto implica que, si uno reflexiona sobre el valor de una vida moral, insistirá simplemente en su valor moral: esto es lo que cuenta como valor «intrínseco», como estar preocupado por la justicia y otros valores morales en aras de sí mismos, y ello contrasta con la acción de medir aquellos valores frente a cualquier otra cosa en absoluto, tal como el propio bienestar. Pero ésta, ciertamente, no es la preocupación de Platón. El argumento con el inmoralista se puede formular solamente porque hay un tipo unívoco de pregunta en la razón práctica: «¿cómo debiera yo vivir?», «¿cuál es la mejor vida?», «¿qué es lo mejor que debiera hacer?», a lo cual Trasímaco y sus amigos dan la respuesta equivocada, y Sócrates, en representación de la justicia, dará la respuesta correcta. No es que la prosecución de la justicia «en aras de sí misma» tenga un valor moral muy especial, que se reivindique a sí mismo y no pueda ser en principio medido por cualesquiera otros tipos de consideración. La cuestión de su valor, en vez de ello, es la cuestión de qué hace a una vida digna de ser vivida, una pregunta a la cual otros bienes «no morales» pudieran en principio, como sugiere el inmoralista, proveer la respuesta.

Otra manera de decir lo mismo es que la idea de «perseguir la justicia en aras de sí misma» ocurre en la respuesta de Sócrates a la pregunta, no en la pregunta misma. La pregunta no es «¿cuál es el valor de la justicia perseguida en aras de sí misma, contraposición al de la justicia buscada en aras de sus consecuencias?»; una pregunta para la cual la respuesta es, virtualmente por definición, «el valor moral». La pregunta es: «¿cuál es el valor de la justicia?», y la respuesta de Sócrates es: «no tiene valor (realmente), a menos que tenga valor cuando es perseguida en aras de sí misma». Así, subsiste la pregunta: ¿por qué el Sócrates de Platón piensa esto? ¿Por qué eleva tan alto los estándares para la reivindicación de la justicia? ¿Por qué debe pasar ésta la prueba de ser deseable «en aras de sí misma», aislada de todas las recompensas e incentivos sociales?

La respuesta a esta pregunta tiene un aspecto ético y un aspecto político, y éstos, en virtud de la analogía entre el individuo y la ciudad, que juega una parte tan importante en la *República*, están estrechamente vinculados entre sí. Antes de que lleguemos al aspecto

político y a la analogía, sin embargo, será útil en el entendimiento del aspecto ético mirar fuera de la *República*, al *Gorgias*.[7] Este diálogo presenta conversaciones que Sócrates tiene con tres hablantes, Gorgias, Polo y Calicles, quienes adoptan en sucesión posiciones crecientemente radicales. Las discusiones están estructuradas por el uso que se hace de tres oposiciones de valor distintas, todas ellas importantes para la vida ética griega. Una es el contraste entre *dikaion* y *adikon*, lo justo y lo injusto: esto se relaciona, como en la *República*, con valores que tienen que ver con el tratar justamente a los demás, el respeto a sus personas y su propiedad, y generalmente una prohibición de explotarlos.

Los términos de la segunda distinción, *kalon* y *aischron*, son más difíciles de traducir, y el contraste entre ellos es más difícil de resumir. Pueden tener un sentido puramente estético pero, en su conexión con la acción y el carácter, se relacionan centralmente con las dimensiones del honor y la vergüenza. Esto es frecuentemente entendido en el pensamiento griego en un sentido externo y convencional, así que concierne a la reputación de uno, a cómo es uno visto o cómo se habla de uno, pero los valores pueden ser más profundamente interiorizados, y así se establece la distinción entre las cosas debido a las cuales los agentes pueden estar orgullosos y pensar bien de sí mismos por haberlas hecho o haber dado lugar a su existencia, a lo que se contraponen las cosas por las cuales ellos se autodesprecian, se sienten avergonzados o turbados o despreciables.[8]

El contraste, finalmente, entre *agathon* y *kakon*, bueno y malo, es frecuentemente, en el curso de la discusión, interpretado en términos de interés propio: uno busca el *agathon* al buscar lo que es mejor para uno mismo. La idea básica, sin embargo, es algo más bien más general y abstracto, la idea de lo que un agente tiene buena razón para perseguir o no. Éstos son los términos que están, a lo largo de estas conversaciones, incuestionablemente vinculados con las conclusiones de la razón práctica, y no tiene sentido en esta discusión decir que un agente sabe que algo es (en balance) *kakon*, y que ha decidido que esto es lo que (en balance) tiene razón para perseguir.

Gorgias, el primer hablante, acepta la idea convencional de que todos estos valores van juntos, así que lo que es *dikaion* es también *kalon* y *agathon:* tenemos razón para perseguir lo justo y debiéramos pensar bien de nosotros mismos y de otros por hacerlo. En estos términos defiende su práctica de la retórica. Polo entra en la discusión para ofrecer una posición más radical, que separa *dikaion* de *agathon:* debiéramos dejar de pensar que el *dikaion* es lo que tenemos razón para hacer. Sin embargo, adopta una línea menos radical con la dimensión de *kalon* y *aischron*, y es conducido por Sócrates a afirmar tanto que comportarse injustamente es *aischron*, como que lo que es *aischron* es *kakon:* es decir, que tenemos razón para evitarlo.[9] Esto es inconsistente con su intento de sostener que la injusticia no es *kakon*.

El error de Polo es mantener a la vez un vínculo convencional entre *dikaion* y *kalon* (el comportamiento justo es admirado, la injusticia es algo de que avergonzarse), y un vínculo natural entre *kalon* y *agathon* (tenemos razón para hacer lo que nos hará ser admirados, y no la tenemos para hacer lo que hará que nos avergoncemos de nosotros mismos). El último hablante, Calicles, ve el error de Polo, y da el paso adicional de negar

el vínculo convencional entre *dikaion* y *kalon*. Al hacer esto, quiere mantener el vínculo entre *kalon* y *agathon:* la persona racional querrá ser admirada y envidiada, pensar bien de sí misma y no ser objeto de desprecio, pero acarreará esto último, insiste Calicles, a través del poder y la explotación de los otros, sin ocuparse de consideraciones de justicia.[10]

Calicles es el más brillantemente representado e intimidante de los inmoralistas de Platón, y sería decepcionante para los amigos de la vida ética que Sócrates no pudiera refutarlo. Supuestamente es refutado, pero es muy fácil sentir que Platón, al construir la discusión, le ha servido deliberadamente a Calicles una mano de cartas perdedoras. Aunque hay varias complejidades en el argumento, Calicles efectivamente termina (desde alrededor de *Gorgias* 491 en adelante) defendiendo una forma de actividad hedonista crudamente glotona, que muy pocos estarían dispuestos a envidiar. Pero no se suponía que ésta fuese la idea. Se suponía que el inmoralista era una figura más bien elegante, poderosa, grandiosa —los ecos estéticos de *kalos* son relevantes aquí—, a la cual otros, si fuesen honestos, pudieran admirar y envidiar; pero ha terminado, en la refutación de Sócrates, como un rastrero adicto o en el mejor de los casos como un *bon viveur* descorazonadoramente aburrido, que cualquiera con algo de sentido del gusto despreciaría. Es fácil pensar que Sócrates gana el argumento solamente cambiando de tema.

Sin embargo, hay más en dicha estrategia de lo que esto sugiere. Calicles (491b) quiere decir que el hombre injusto que es exitoso será *kalos*, y admirable en modos reconocibles: por ejemplo, será inteligente y valiente. Pero el argumento de Sócrates, que lo acerca a las preocupaciones de la *República*, va dirigido a sugerir que Calicles no tiene razón para barruntar que, basándose en las suposiciones con las que se han quedado él y su hombre injusto, pudiera haber un fundamento ya sea para admirar virtudes tales como la inteligencia y el valor, o para pensar que el hombre injusto pudiera realmente sustentarlas. ¿Cómo explica el inmoralista los valores del valor y la inteligencia? Puede hacerlo en términos de poder político; pero muy tempranamente en su discusión (488-489) Sócrates muestra que hay un conflicto entre tal concepción política y el ideal de Calicles de una persona individual que sea «mejor», porque el poder político es una empresa colectiva, en la que los individuos no van a ser de acuerdo con su sentido «mejores», sobre todo en una democracia.[11] La alternativa es que el inmoralista explique el valor de estas cualidades humanas simplemente en términos de la satisfacción del deseo: es decir, como lo formula Platón, en términos de placer. Pero eso no es convincente, pues alguien puede pensar de sí mismo como *kalos* sólo si puede admirarse a sí mismo, y eso implica fundamentos sobre los cuales otros pudieran admirarlo, lo cual implica más generalmente que una persona puede admirar a otra.[12] El criterio que consiste meramente en que los deseos del individuo sean satisfechos no proporciona ninguna base para la admiración en absoluto. Al inmoralista sólo le queda el hedonismo.

Sócrates en el *Gorgias* argumenta que cualquier base de admiración implica *taxis* y *kosmos* (503d y ss.), orden y disciplina, y que éstos, aplicados al alma, constituyen la

justicia. Esto implica, en efecto, la idea socrática de la unidad de las virtudes, y el inmoralista bien puede decir que esto es ir demasiado aprisa. Incluso si Calicles no fuese muy bueno al mostrarlo, quizá el inmoralista pudiera tener sus propias disciplinas, que no incluyesen la justicia.

Ahora estamos precisamente en el punto que habíamos alcanzado en la *República*. Estamos preguntando qué es *agathon*, qué hace a una vida digna de ser vivida. Al inmoralista le gustaría que esto incluyese algunas cosas que no son meramente placenteras, sino dignas de admiración: él quiere que haya, como pudiéramos decirlo, una base para el valor. Esperaría que éstas incluyesen el valor y la inteligencia, digamos, pero no la justicia. Sócrates quiere decir, primero, que si pensamos solamente en términos de satisfacción de los deseos, no habrá base alguna para el valor, nada que admirar en absoluto, y, más aún, no valdrá la pena vivir la vida, porque será un caos. Se necesita aquí alguna disciplina para que haya alguna estabilidad, y eso requiere que haya un producto del pensamiento, algo que pueda ser mejor o peor, lo que desde luego implica que algunos caracteres han de ser admirados y otros despreciados (la dimensión del *kalon*). Hasta aquí el *Gorgias*, y el mismo punto, desde luego, se elabora repetidamente en la *República*. Pero Sócrates en la *República* ofrecerá argumentos adicionales para vincular la justicia más estrechamente con estos pensamientos, y lo hará dirigiéndose a dos partidos diferentes. A los inmoralistas les dice: Necesitan alguna estructura y disciplina si es que la vida no ha de ser un caos, y (como esto implica) hay algo que ha de ser admirado, alguna base del valor. Les mostraré que la estructura y disciplina que ustedes deben aceptar, si es que han de admirar y valorar cualquier cosa (digamos, el valor y la inteligencia), son tales que ustedes deben también admirar y valorar la justicia; y la frase «admirar y valorar» significa: admirar y valorar una cosa por sí misma. Dirigiéndose a los amigos de la justicia, Glaucón y Adimanto, agrega: No voy meramente a mostrar a los inmoralistas que no pueden lograr nada sin justicia; voy a mostrarles que no pueden lograr nada sin valorarla en aras de sí misma, que es lo que ustedes querían en primer lugar.

Hay un aspecto político, como dije anteriormente, del mismo argumento. La «analogía» entre el individuo y la ciudad que es introducida en la *República* 368d es oficialmente presentada para ayudarnos a entender la justicia en el individuo: es como si el mismo mensaje estuviese escrito en letras más grandes. (De hecho, el desarrollo entero de la *República* muestra que se persigue el asunto de la justicia en la ciudad no solamente para ayudar a resolver la pregunta original, sino en aras de sí misma.) La base de la supuesta analogía es de hecho dudosa, y he argumentado en otra parte[13] que Platón se mueve entre dos diferentes principios que tiran en direcciones distintas: que la explicación o relación de un carácter dado en una ciudad y en un individuo es la misma, y que una ciudad tiene un cierto carácter si todos, la mayoría o la sección dirigente de sus ciudadanos tienen ese carácter. Las conclusiones políticas de Platón, sugerí, explotan esta ambigüedad. En particular, él implica tanto que en la ciudad justa todos los ciudadanos son justos (que es lo que uno podría esperar), como también que los ciudadanos de las clases más bajas no son más justos de lo que son racionales las secciones más bajas del

alma, razón por la que necesitan estar dominados por los guardianes.

Sea esto como fuere, es ciertamente verdad que las clases más bajas de la ciudad, así como las secciones más bajas del alma, no pueden cuidar de sí mismas: no tienen principios inherentes de orden y disciplina. El orden y la disciplina que necesitan proviene de otro lado: en el caso político, de los guardianes. Esto significa que los guardianes deben ser éticamente autosuficientes, y esto significa que deben ser capaces de ver que la justicia es digna de ser perseguida en aras de sí misma. Si la justicia fuese, como explica Glaucón, valorable solamente como una segunda mejor opción, no habría motivo para que los guardianes fueran justos, puesto que ellos no están bajo el poder de nadie más. La constitución de la ciudad de Platón depende esencialmente de que la justicia sea buena en sí misma, o en aras de sí misma.

Platón no podía usar esta conclusión, desde luego, para *demostrar* que la justicia era buena en sí misma. Aquellos que aceptan la explicación de Glaucón, razonablemente, no confiarán en la constitución de Platón. Para ellos, una ciudad justa rechazará la aristocracia ética y consistirá en ciudadanos imperfectos que se vigilen el uno al otro. Ésta es la razón por la que las partes éticas y políticas de la empresa de Platón se ayudan entre sí. El argumento ético que ya hemos seguido sugiere que las vidas de las personas serán incoherentes si son el tipo de personas que (sugiere la analogía política) forman las dos clases más bajas de la ciudad, y si, por añadidura, tratan de ser éticamente autosuficientes. La democracia, en particular, es el proyecto en que se aventuran tales personas al tratar de ser éticamente autosuficientes como un colectivo, y ésa es una empresa condenada a terminar en tiranía, justamente como el inmoralista (afirma Platón), aunque le gustaría ser un espíritu libre que admira a algunos otros espíritus libres y es admirado por ellos, puede al final no ser nada más que un sórdido esclavo del deseo.

No tenemos que aceptar la perspectiva de Platón, y no son muchas las personas que lo hacen. Pero uno necesita emprender una larga jornada ética para encontrar exactamente qué es lo que uno rechaza, y será importante, para cada persona, decidir qué será esto. Ciertamente, la exigencia de que la justicia sea valorada en sí misma, o en aras de sí misma, no es una suposición meramente moralista de Platón, y no es que él se haya impuesto la tarea gratuitamente difícil de demostrarlo. Se halla profundamente enraizada en la empresa entera. Una pregunta importante con la que nos quedamos, al leer la *República* en un tiempo muy diferente, y diferentemente democrático, no es tanto si estamos de acuerdo con Sócrates o con Glaucón, sino qué tanto pudieran ellos dos estar en lo correcto. ¿Qué es admirar y practicar la justicia «en aras de sí misma»? Quizás la lección del argumento de Glaucón es tan sólo ésta: que precisamente porque necesitamos la justicia como un instrumento necesitamos admirarla en aras de sí misma; y que lo que necesitamos hacer es aprender cómo hacer esto, mientras no olvidamos por qué lo estamos haciendo.

[1] La exposición de esta idea en el diálogo meliano (Tucídides 5, 84-111) tiene que leerse paralelamente a la relación de Atenas en el discurso fúnebre (2, 35-46): ninguno necesita socavar al otro. Platón, desde luego, creía que la democracia carecía esencialmente de principios en todas sus operaciones. Uno podría leer el alarmantemente sañudo ataque sobre Pericles (el demócrata más admirado) en el *Gorgias* (515d y ss.), como si implicara que la distinción ofrecida por Tucídides no puede ser sostenida. (Notablemente, el cargo contra Pericles es que, al igual que otros demócratas, halagaba a la multitud, algo explícitamente denegado por Tucídides, 2, 64.8.)

[2] Concediendo que el término *dikaiosynê* tiene una amplia gama de acepciones en la *República*, se puede estimar que el asunto bajo discusión es el valor de la vida ética como un todo. «Justicia» es la única traducción apropiada del término, y me atendré a ella, pero debe mantenerse en mente el alcance más amplio del asunto.

[3] «Consecuencias» traduce más de una expresión: *ta apobainonta* 357b6; *hosa gignetai ap'autôn* d1, 358b6. Hay, desde luego, varias referencias a consecuencias específicas de la justicia, o específicamente de la reputación debida a ella.

[4] *…chrê zên:* para la fuerza de *chrê, cf*. B. Williams, *Shame and Necessity*, p. 184 n 57, y los materiales citados ahí. Por el tiempo de Platón, el término porta un cierto contraste con *dei*, el cual introduce más bien una noción de necesidad (relativamente) externa. Así, en la *República*, la idea de que la vida justa es una vida que uno debiera *(chrê)* vivir es contrastada con la idea de que uno «tiene que», o es «forzado a», vivirla: *cf*. 358c, las personas persiguen la justicia como necesaria, no como buena.

[5] Frecuentemente llamado, como lo llamaré, «el anillo de Giges», aunque la referencia es explícitamente a un ancestro de Giges.

[6] No está claro, en particular, si el hombre genuinamente justo «aparece» como injusto porque tiene una noción no convencional de la justicia, de modo que el mundo juzga desfavorablemente el carácter que tiene de verdad, o porque el mundo de hecho malentiende su carácter. Lo segundo crea un paralelismo más nítido con el caso contrastante, pero lo primero presenta un desafío más relevante y es también, desde luego, más cercano al caso de Sócrates. He discutido el pasaje (y considerado el ideal de autonomía ética que expresa) en *Shame and Necessity*, pp. 98 y ss. con n. 46; y véase n. 47 para el punto de que la referencia a Esquilo no ayuda.

[7] Generalmente se supone que el *Gorgias* es anterior a los libros II al X (al menos) de la *República*, pero ello no tiene incidencia en la presente discusión.

[8] Para el papel de la vergüenza en la experiencia ética griega (y, desde luego, en la nuestra propia), véase *Shame and Necessity*, en particular el capítulo iv y nota final 1.

[9] *Gorgias* 474c y ss. *Kakon* y *aischron* aparecen principalmente en esta discusión en sus formas comparativas.

[10] Mi muy somero resumen sigue lo que supongo son los puntos en el diálogo que son más significativos para la cuestión presente. Es innecesario decirlo: se pueden extraer otros patrones importantes de lo que es un muy rico conjunto de argumentos (que también plantean algunas preguntas especialmente agudas acerca del uso de la falacia por Platón).

[11] En conexión con la posterior discusión de Pericles, Sócrates está en efecto presentándole a Calicles un dilema para el inmoralista aristocrático u oligárquico: el Imperio ateniense, el cual era gobernado en modos que él debiera admirar, era gobernado por una democracia. *Cf*. n. 2, *supra*.

[12] Es una idea calicleana, obvia en su discurso de apertura acerca de la naturaleza y la convención (482e y ss.), que los respetables admiran secretamente a los despiadados, a menos que hayan sido intimidados para no hacerlo. Esto es muy cercano a la inspiración de la historia del anillo de Giges.

[13] «La analogía entre la ciudad y el alma en la República de Platón», en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y A. O. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Van Gorcum, Assen, 1973 [véase el cap. VII del presente libro (E.)].

# VII. La analogía entre la ciudad y el alma en la *República* de Platón

AL HACER LA PRIMERA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDAD, HAY UNA SUPOSICIÓN DE que debiera ser capaz de decirnos algo acerca de δικαιοσύνη* en el individuo: buscamos las inscripciones más grandes para ayudarnos a leer las más pequeñas, 368D. Pero como Platón, desde luego, implica, la inscripción más grande ayudará con la más pequeña sólo si presentan el mismo mensaje. ¿Cuál es la razón de Platón para esperar el mismo mensaje? Básicamente, es que δίκαιος se aplica tanto a las ciudades como a los hombres, y que significa una característica: «Tampoco un hombre justo diferirá de un Estado justo en cuanto a la noción de la justicia misma, sino que será similar» (καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται 435B). Que debiera haber algún tipo de analogía entre ciudades y hombres respecto a su ser δίκαιος parecería ser una presuposición para hacer la pregunta «¿qué es δικαιοσύνη?» y esperar una respuesta a la misma.

En efecto, en 434E Platón dice que cuando transferimos lo que hemos dicho acerca de la ciudad nuevamente a los hombres, podemos encontrar que no funciona; pero la moraleja será que debiéramos regresar y tratar otra vez, y «puede ser que, entonces, al hacer el examen frotándolos uno con el otro, como dos astillas de las que se enciende el fuego, hiciéramos aparecer la justicia […]». Platón claramente tiene una justa confianza en que esta técnica habrá de funcionar: su confianza es en lo que llamaré la *analogía del significado*.

En 435E, sin embargo, adopta lo que es de hecho una línea de acción. Procediendo ahí a la división del alma, parece a primera vista estar apoyando la «analogía del significado». «¿No nos será acaso enteramente necesario reconocer que en cada uno de los ciudadanos habitan los mismos géneros y comportamientos que en la ciudad? Pues éstos no llegan al Estado sino procedentes de los ciudadanos. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a ciudades y pueblos […] no se generara en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos […]» Esto parece como si significase que nosotros llamamos a una ciudad, a un pueblo, etc., «fogoso» debido a que la mayoría de sus personas en lo individual pueden ser llamadas «fogosas», briosas o

resueltas; y para ciertos términos, este estilo de explicación es muy razonable.

Pero para tales términos (los tres ejemplos que da Platón en 435E corresponden, vale la pena notarlo, a los tres elementos de su analogía), muy lejos de tener algo que apoye al principio previo de encontrar una característica común en virtud de la cual tanto las ciudades como los hombres sean llamados tal y tal, tenemos algo que lo socava. Pues si decimos que «F» es aplicada a la ciudad justamente porque es aplicada a los hombres, hemos ya explicado cómo el término puede aplicarse tanto a las ciudades como a los hombres, y proceder de ahí a buscar una explicación similar de cómo «F» se aplica a los hombres es al menos carente de sentido, puesto que el fenómeno que desata la búsqueda de la analogía en primer lugar, a saber, el hecho de que «F» se aplica tanto a las ciudades como a los hombres, ha sido ya explicado. Si, más aún, la regla para aplicar «F» a las ciudades es tomada como el λόγος común que estamos buscando, entonces no tenemos meramente carencia de sentido sino absurdo, porque el λόγος común tendrá que ser algo como «x es F si y sólo si x tiene partes constitutivas que son F», lo que conduce a una regresión. Así, el argumento de 435E, lejos de apoyar la «analogía del significado», la derrota.

Platón, en cualquier caso, no parece pensar que todo aquel término que pueda ser aplicado tanto a ciudades como a hombres obedezca a la regla de 435E. Así, en 419A y ss. (el comienzo del Libro iv), respondiendo a la objeción de Adimanto de que los guardianes se la pasan mal debido a ello, Sócrates dice que el que una ciudad sea sublimemente feliz no depende de que todos, la mayoría, la parte principal o quizás cualquier sector de sus ciudadanos sean sublimemente felices, así como el que una estatua sea hermosa no depende de que sus partes sean cada una diversamente bella. Esto contradice el principio de 435E y ciertamente contiene una verdad. Dejando a un lado la cuestión trascendental y profundamente debatible de qué significa «felices», podemos ciertamente estar de acuerdo en que una gran multitud de marineros no es necesariamente una multitud de marineros grandes, mientras que una airada multitud de marineros, por otra parte, es una multitud de airados marineros. Así, lo que Platón tiene aquí son dos clases de términos: una clase («airado», «fogoso», etc.) obedece a la regla de 435E, a la cual podemos llamar *la regla todo-parte*, mientras que la otra clase («grande», «bien ordenado», etc.) no lo hace.

Sin embargo, Platón no se atiene a lo estipulado mediante esta distinción. En vez de ello, para una clase indeterminadamente grande de términos, posiblemente incluyentes de δικαιοσύνη, quiere decir tanto que:

(a) Una ciudad es F si y sólo si sus hombres son F;

como que

(b) La explicación de que una ciudad sea F es la misma que la de que un hombre sea F (el mismo εἶδος de F-idad se aplica a ambos).

La combinación de éstos, como ya hemos visto, pudiera conducir a una regresión, pero Platón evita esto sosteniendo (a) solamente para la relación ciudad-hombre, y no para la relación del hombre con cualesquiera otros elementos adicionales; esto es, no toma a (a) como si ésta identificara el λόγος de la F-idad. Así, «F» no ocurre nuevamente en la explicación de lo que es que un hombre sea F: en esa etapa, es reducido a otra cosa. Así que la explicación de que un hombre sea δίκαιος, y el λόγος de δικαιοσύνη en general, nos son igualmente dados por la fórmula.

(c) Cada uno de los elementos (λογιστικόν, θυμοειδές y ἐπιθυμητικόν) hace su tarea,

lo cual desde luego implica

(d) λογιστικόν gobierna.

Aplicando (a) al caso particular de δικαιοσύνη, obtenemos

(e) Una ciudad es δίκαιος si y sólo si sus hombres lo son;

mientras que al mismo tiempo, para una ciudad como para un hombre, tenemos el requerimiento de que su ser δίκαιος consista en que (c) sea verdadero. Pero ¿qué significa (c) de una ciudad? Puesto que, al igual que en el caso de las ciudades, los elementos de las ciudades consisten en hombres, ¿cómo han de ser explicados los caracteres de estos elementos? Aquí parece que la regla todo-parte debe ciertamente aplicarse; fue, recordamos, con referencia a estas características como Platón nos introdujo a ella. Tendremos:

(f) Un elemento de la ciudad es logístico, timoeidético o epitimético si y sólo si sus hombres lo son.

Pero la δικαιοσύνη de una ciudad, como de cualquier otra cosa, consiste en que (c) sea verdadero. Así, para ser δίκαιος, una ciudad debe tener un elemento logístico, uno timoeidético y uno epitimético en ella. Puesto que debe tener un elemento epitimético, debe, por (f), tener hombres epitiméticos: de hecho, está claro a partir de la relación de Platón que debe tener una mayoría de tales hombres, porque la clase más baja es la más amplia. Así, una ciudad δίκαιος debe tener una mayoría de hombres epitiméticos. Pero un hombre epitimético —seguramente— no es un hombre δίκαιος; si no lo es, entonces la ciudad debe tener una mayoría de hombres que no son δίκαιοι, lo cual contradice (e).

Creo que esta contradicción está operando poderosamente bajo la superficie de la *República*. Subsistiendo todavía a un nivel muy formal y esquemático, obtenemos otra vista de ella al preguntar qué se sigue si aceptamos (e) y también adoptamos la analogía

entre ciudad y alma tan seriamente como Platón quiere que lo hagamos en algunos puntos. Puesto que los hombres son δίκαιοι, de cada hombre (d) será verdadero, y λογιοτικόν (sin duda de algún modo más bien restringido) estará en operación en cada miembro incluso de los más bajos de la clase epitimética. Algún ejercicio mínimo de λογιστικόν parecería estar involucrado en producir que cada hombre se apegue a su propio negocio, lo cual es la más importante manifestación de δικαιοσύνη social; aunque es muy notable que Platón repetidamente use formulaciones lo suficientemente abstractas e impersonales para evitar que tales cuestiones salgan a la palestra. (Un ejemplo muy impactante de esto se halla en el punto donde δικαιοσύνη es señalada primero, después de la cacería a lo largo de todas las otras virtudes cardinales. En 433C-D tenemos una referencia a los efectos benéficos de la φρόνησις de los guardianes, pero en contraste con esto, «aquello que está en» [τοῦτο…ἐνόν] incluso los esclavos, artesanos, mujeres, etc., y lo que hace a la ciudad buena, es representado no como una característica de ellos, sino meramente como un *hecho*, de que cada quien se ocupe de sus propios asuntos [ὅτι τὸ αὑτοῦ ἕκαστος ε ἷς ὢν ἔπραττε καὶ οὐκ ἐπολυπραγμόυει, 433D4-5]. Claramente, este hecho no puede hallarse «en» estas personas: la pregunta es qué tiene que haber en estas personas para producir este hecho.)

Ahora bien, si la clase epitimética tiene de esta manera que ejercer algún λογιστικόν, y esto le ayuda a apegarse a sus tareas, reconocer a los gobernantes, y así consecutivamente, y si leemos este resultado a través de la analogía con el alma individual, habremos de alcanzar el absurdo resultado de que el ἐπιθυμητικόν en un alma justa escucha a λογιστικόν en esa alma porque él mismo tiene en su haber un poco de extra λογιστικόν propio. Apartándonos de este absurdo, reconocemos que en el alma individual el ἐπιθυμητικόν no puede realmente escuchar; en realidad, lo que sucede es que, a través del entrenamiento, los deseos son debilitados y mantenidos en su lugar por el λογιστικόν, si no a través de la capacidad de acción de θυμοειδές, al menos con su cooperación. Si con este hecho en nuestra mano cruzamos una vez más de regreso el camino de la analogía con la ciudad, encontraremos no una clase obrera δίκαιος y logísticamente cooperativa, sino una clase gobernante totalmente logística manteniéndose con la ayuda de una clase militar totalmente timoeidética, una clase epitimética débil y reprimida: una imagen menos atractiva. El uso de la analogía, empieza a parecer, es para ayudar a Platón a lograr ambas cosas.

¿Intenta Platón que aceptemos la proposición (e), que los ciudadanos de la ciudad δίκαιος son ellos mismos δίκαιοι? La cuestión no es enteramente fácil. El pasaje 433-434, del cual ya he citado la evasión más notable, se las arregla para crear la impresión de que la respuesta debe ser «sí» sin que, hasta donde puedo ver, jamás realmente lo diga. Una dificultad que contribuye de modo decisivo aquí es el punto, frecuentemente subrayado, de que la explicación anterior de la σωφροσύνη ha dejado a δικαιοσύνη sin el suficiente trabajo que hacer, así que parece meramente otra manera de describir los

mismos hechos. En el caso de σωφροσύνη, Platón sale al frente y dice que es una virtud de todos los ciudadanos (431E-432A); pero la ruta rumbo a esta conclusión tiene varias formulaciones que hacen que incluso esto parezca dudoso (431B-D, particularmente: que «sobre los apetitos y ruindades que habitan en la multitud de gente mediocre, prevalecen los deseos y la inteligencia de aquellos que son los menores en número pero los más virtuosos»). La tensión es siempre la misma. Se supone que el uso de la analogía en el resultado final va dirigido a justificar el gobierno supremo de un elemento logístico en la ciudad, donde este elemento es identificado como una clase de personas; y su empleo se justifica por referencia a la evidente superioridad de un alma en la que el elemento logístico controla los deseos volubles y caóticos. Pero esto funcionará solamente si las personas que están siendo gobernadas tienen una suficiente semejanza con los deseos volubles y caóticos —por ejemplo, al ser personas controladas por deseos volubles y caóticos—. Y si se asemejan lo suficiente, el resultado de los ordenamientos de Platón será menos atractivo de lo que parece a primera vista.

Supongamos, entonces, que abandonamos la proposición de que todas o la mayoría de las personas en la ciudad δίκαιος son δίκαιοι; así, abandonamos la regla todo-parte en favor de δικαιοσύνη. Podríamos, al mismo tiempo, poner en su lugar algo más bien más débil que la regla todo-parte, lo cual podríamos llamar *la regla de la sección predominante:*

(g) Una ciudad es F si y sólo si los ciudadanos destacados, más influyentes o predominantes son F.

El efecto de usar (g) con δικαιοσύνη es desde luego cancelar cualquier implicación de que los ciudadanos son mayoritariamente δίκαιοι: meramente nos da algo que ya sabíamos, que los guardianes son δίκαιοι. Pero la importancia de (g) de ninguna manera está confinada al caso del δικαιοσύνη: es una regla a la que Platón recurre muy frecuentemente, y en particular en sus discusiones sobre las formas degeneradas de ciudad en el Libro VIII. A la luz de la idea de la *sección predominante* debiéramos leer la reiteración de la idea todo-parte que introduce aquellas discusiones en 544D. Si miramos algunas de las cosas que Platón dice acerca de las ciudades degeneradas, esto nos devolverá a la ciudad justa, y a la ineliminable tensión en el uso que hace Platón de su analogía.

Con las ciudades degeneradas, está claro en general que no todos los ciudadanos son del mismo carácter que la ciudad, y que hay referencias a ciudadanos de un carácter diferente. No es sorprendente que la ciudad tiránica sea aquella en la cual se acentúa más la existencia de ciudadanos diferentes en carácter del tirano: en 577c se lee: «[…] puede decirse que el conjunto, incluyendo la parte más virtuosa, está allí sometido a la esclavitud de modo indigno y desdichado»; *cf.* 567A, 568A, «mientras los que son honestos odian al tirano y huyen de él». En otros tipos de ciudad puede haber una minoría de ciudadanos de un carácter inferior al de la ciudad como un todo: puede haber

algunos hombres de carácter tiránico en ciudades donde la mayoría son respetuosos de la ley (575A); si son pocos, tienen poca influencia, pero si hay muchos, y muchos otros que siguen su liderazgo, entonces producen un tirano (575c). Podemos observar aquí que incluso en una tiranía hay un requerimiento de que una sección sustancial e influyente de los ciudadanos comparta el carácter de la ciudad. Nuevamente, en 564D se nos dice que los «zánganos» se hallan ya presentes en una oligarquía, pero en una democracia se convierten en el elemento dirigente (τὸ προεστὸς αὐτῆς).

La democracia, sin embargo, presenta una dificultad especial. Platón dice que la marca distintiva de una democracia es el Estado en que uno encuentra hombres de todo tipo (παντοδαποί, 557C), y, como una vestimenta de muchos colores, está decorado con todo tipo de caracteres (πᾶσιν ἤθεσιν, *ibid.*). Habiendo dicho esto, sería imposible que Platón dijera que todos los ciudadanos son hombres «democráticos», como lo describe en 561D *al:* siempre cambiantes, sin pericia en nada, preparados a dar rienda suelta a cualquier ἐπιθυμία, etc. Ni debiera ser fácil para él decir que la mayoría la integran tales hombres. No obstante, esto es precisamente lo que tiene que decir. La regla de la «sección predominante» dice que el carácter del Estado se deriva del de los ciudadanos que lo gobiernan. En los casos en que los gobernantes son pocos, esto no necesariamente implicará mucho acerca del carácter de otros ciudadanos, pues los pocos pueden mantener su poder por la fuerza, las amenazas, etc. (como en el caso del Estado tiránico, ya considerado; y *cf.* 551B, del origen de la oligarquía). Platón dice que una democracia también llega a ser por la amenaza de la fuerza, en 557A, pero esto es meramente *vis-à-vis* los oligarcas que gobiernan. Una democracia es un Estado en que los muchos gobiernan, y si obtiene su carácter del de sus gobernantes, entonces la mayoría deben tener un carácter «democrático». Esto, a primera vista, no encaja demasiado bien con la aserción de que el Estado democrático tenderá particularmente a contener todos los tipos de caracteres; el carácter «democrático» parece de hecho ser un tipo especial de carácter. Moviéndose entre el nivel social y el individual una vez más, Platón parece dispuesto a confundir dos cosas muy diferentes: un Estado en el que hay varios caracteres entre las personas, y un Estado en el que la mayoría de las personas tienen un carácter múltiple, es decir, un carácter muy variable e inestable.

Estas personas, más aún, son las mismas personas que constituyen la clase más baja en la ciudad δίκαιος; así, somos conducidos de regreso una vez más a la pregunta que ya habíamos encontrado, de cómo, en consonancia con la analogía de Platón y sus metas políticas, hemos de dibujar su estado inactivo cuando gobierna λογιστικόν (en la forma de otras personas). Se puede decir que en las dificultades que hemos encontrado acerca de esto hemos estado meramente empujando la analogía hacia el lugar equivocado. Se podría afirmar que la analogía esencial aquí es ésta: así como hay una diferencia entre un hombre que está controlado por λογιστικόν y un hombre que está controlado por ἐπιθυμία, así hay tal diferencia entre los Estados, y tratar de inferir la condición de la clase epitimética cuando está gobernada a partir de su condición cuando no está gobernada es como tratar de inferir la condición de los ἐπιθυμίαι de un hombre cuando

*están* gobernados a partir de su condición cuando no lo están. Lo que nos ocupa aquí (se puede decir) es la condición saludable del hombre o la ciudad, y en relación con ella, la diferencia entre un estado de cosas bueno y uno malo se puede explicar adecuadamente —y de modo análogo— para cada uno.

Tales intentos de resolver las dificultades sólo sirven para llamar la atención hacia las mismas, pues, en primer lugar, se *pueden* decir ciertas cosas acerca de los ἐπιθυμίαι cuando son «gobernados». Por ejemplo, se halla la notable diferencia entre, por un lado, un hombre que tiene sus ἐπιθυμίαι bajo control, de modo que no actúa sobre ellos sino cuando es apropiado, pero para quien ellos están, no obstante, muy activos, de manera que el control es el resultado de la lucha y la vigilancia interna; y, por otro, un hombre cuyo λογιστικόν ha alcanzado la paz interior. Esa paz interior, nuevamente, podría ser de más de un tipo: algunos ἐπιθυμίαι podrían hallarse activos de manera suave y armoniosa, o puede haber habido algún logro más drásticamente ascético; *solitudinem faciunt, pacem appellant*[*] se podría aplicar a la paz interior también. Pero estas diferencias, leídas en el caso político, precisamente reviven los problemas anteriores. La paz interior es lo que debe querer Platón, pero ello en el caso político requiere la lealtad del elemento epitimético, y regresamos a la pregunta de cómo hemos de representar el aseguramiento de eso. Nuevamente, una diferencia entre el hombre apenas autocontrolado y el hombre provisto de paz interior es que el primero tiene algunos ἐπιθυμίαι que el segundo no tiene: si un hombre tiene paz interior, entonces habrá eliminado algunos ἐπιθυμίαι o nunca los habrá tenido. Pero ¿yace entonces la diferencia entre la buena ciudad y la democracia parcialmente en el hecho de que en la segunda emerge una cantidad extra de personas más violentamente epitiméticas? Si esto es así, entonces Platón tiene que explicar por qué tiene que pensarse que la clase trabajadora incluso en la ciudad buena está integrada por personas que ya son potencialmente de esa índole. Si no, encaramos el problema original una vez más de qué era aquello que mantenía a aquellas personas potencialmente violentas en su lugar en la buena ciudad.

Supongamos que es el modelo de la paz interna el que Platón tiene en mente, y que es logrado a través del ejercicio del λογιστικόν, en una escala modesta, por los individuos de la clase trabajadora. (Se podía haber dicho que poseían alguna medida de ὀρθὴ δόξα, si ello no fuera inconsistente con la teoría excéntrica del conocimiento que presenta la *República*.) Si su λογιστικόν individual ayuda a mantener a los trabajadores en su lugar, entonces (como vimos antes) la analogía ya no está funcionando plenamente, puesto que la presencia de ese elemento no puede confirmarse de nueva cuenta en el alma sin caer en la absurdidad. Pero dejemos ese punto, y preguntemos qué tiene que presuponerse para mantener siquiera los remanentes de la analogía funcionando para los propósitos de Platón. No es suficiente que, en su función económica, el papel de la clase más baja deba tener alguna analogía con el papel de los ἐπιθυμίαι en la vida individual, pues si nos apegamos meramente a la naturaleza de ciertos papeles o funciones, no se habrá producido ningún argumento en contra de la concepción del enemigo democrático

que maneja Platón, de que aquellos papeles o funciones pueden ser combinados con el negocio de gobernar. La crítica de Platón frecuentemente se concentra en su opinión de que gobernar es un asunto de pericia; pero él necesita más que esa opinión para alcanzar sus resultados en la *República*, y tiene que combinar con ella un conjunto de concepciones acerca de qué características y talentos generalmente coexisten en el plano de la psicología individual. En esa área, tiene que creer no solamente que λογιστικόν viene en dos tallas (como pudiéramos decir, talla regular y talla grande), sino también que los talentos y el temperamento que hacen buenos soldados van con las motivaciones timoeidéticas, y que los talentos y el temperamento que hacen buenos trabajadores van con las motivaciones epitiméticas.

De estas dos clasificaciones, la primera parece lo suficientemente plausible: desde luego, el temperamento de los soldados y la motivación timoeidética están quizás necesariamente conectados (ésa es una pregunta a la que regresaremos). Una vez más, la supremacía logística y la aptitud para ser un guardián están, desde luego, para Platón necesariamente conectadas. Pero ¿qué hay de la motivación epitimética y la aptitud para ser δημιουργός? Ni siquiera Platón en sus momentos más elevados puede haber creído que lo que realmente calificaba a alguien para ser un zapatero era la fortaleza de sus ἐπιθυμίαι. Lo más que pudo haber pensado es que el tipo de hombre que se hacía un buen zapatero era uno que tenía ἐπιθυμίαι poderosas; y esto es también lo menos que podía pensar, si es que iba a mantener la analogía en función y justificar la posición subordinada de los zapateros por referencia a su disposición epitimética. Así, lo que al parecer tenemos que creer es que los zapateros son característicamente hombres de poderosas pasiones —de pasiones más poderosas, desde luego, que los soldados— que, no obstante, tienen suficiente poder racional para reconocer la superioridad de los reyes filósofos cuando hay reyes filósofos, pero se tornan incontrolablemente volátiles cuando no hay reyes filósofos.

Ha habido aquellos que pensaban que las clases trabajadoras estaban naturalmente imbuidas de deseos poderosos y desordenados, y tenían que ser mantenidas en su lugar. Ha habido aquellos que pensaban que eran personas de buen corazón y tipos leales sin grandes dones que podrían reconocer a sus superiores naturales y, a menos que fuesen agitados, mantenerse en su lugar. Puede haber habido unos cuantos que hayan pensado ambas cosas; Platón en la *República* se aproxima a ser uno de ellos, aun cuando podemos reconocer que su corazón, y sus temores, se hallan del lado de la primera creencia. Su analogía le ayuda a combinar ambas, en particular alentándonos a creer en un resultado apropiado a la segunda que se ha logrado a partir de acuerdos motivados por la primera.

¿Qué hay de θυμοειδές y de la clase militar? Aquí hay un tipo de tensión ligeramente diferente en la estructura. Debemos recordar que en ningún punto presenta la estructura un contraste simple entre lo psicológico y lo político, pues en ambos lados de la división tenemos dos tipos de cosas: elementos y un todo que está afectado por aquellos elementos. En el lado político tenemos clases, y un Estado que está afectado por el tipo

de clase que predomina entre todas ellas (de ahí la «regla de la sección predominante» que ya hemos considerado); se supone que la teoría arroja tanto un análisis como una tipología de los Estados. Por el lado psicológico tenemos «partes del alma» y personas en las que una «parte» u otra es dominante; esto arroja, primero, una clasificación de motivos dentro del individuo, y, segundo, una tipología del carácter. Las dificultades que un poco antes hemos estado considerando, acerca de la clase epitimética, son generadas a través del límite político-psicológico, en las relaciones que Platón encuentra entre, por una parte, la clase trabajadora y un Estado dominado por esa clase, y, por otra parte, la motivación epitimética y un carácter dominado por tal motivación. En el caso del θυμοειδές, la dificultad más interesante (me parece) irrumpe más tempranamente, en las relaciones entre el tipo de motivación que es representado por esta «parte del alma», y el tipo de carácter que es producido por su predominio. Una vez que se establece el tipo de carácter, las consecuencias políticas se siguen, dando por sentada la perspectiva general de Platón, de una manera más bien fácil. Lo que es más, es precisamente lo apropiado de aquellas consecuencias lo que parece dictar la conexión de ideas en el lado psicológico; sea lo que fuera el caso en otra parte de la *República*, aquí el fin político de la analogía es dictar ciertas características del fin psicológico.

No habré de intentar aquí ninguna discusión general de las divisiones del alma, que, particularmente respecto a la distinción entre λογιστικόν y ἐπιθυμητικόν, es un tema vasto que posee gran interés de forma independiente;[1] haré solamente algunas observaciones acerca de θυμοειδές. Cuando aparece por primera vez, ya tiene un papel más bien ambivalente. Por una parte, parece ser algo así como *enojo*, y se nos dice, al distinguirla de λογιστικόν, que es manifestada por los niños (441A) y los animales (441B), y se nos recuerda la figura homérica que se reprochaba su propio enojo. Sin embargo, justo desde el principio asume el color de algo moralmente más ambicioso (como pudiéramos decirlo) que mero enojo o ira; el caso de Leoncio y otros ejemplos (439E-440E) lo llevan más bien en la dirección de la noble indignación, y se nos dice (440E) que más que clasificarlo con ἐπιθυμητικόν, debiéramos decir que «en el conflicto interior [στάσει, una palabra significativamente política] del alma, toma sus armas en favor de λογιστικόν». Si θυμοειδές meramente representase enojo, ésta sería, desde luego, una aserción psicológica sorprendente.

Desde luego, la aseveración es debilitada un poco en 441A, cuando se dice que θυμοειδές actúa como ἐπίκουρος con λογιστικόν «salvo que se corrompiera [διαφθαρῇ: a duras penas puede significar "destruido"] por obra de una mala instrucción». Pero la concesión no es adecuada, pues en tanto que hay cualquier conflicto en absoluto —y si no lo hay, la cuestión no surge—, es claramente posible que irrumpa el enojo, no meramente en contra de λογιστικόν, sino del lado de ἐπιθυμητικόν en contra de λογιστικόν. Lo que es más interesante que ese truismo psicológico es el hecho de que Platón revela en otra parte que está perfectamente consciente de él, y, en efecto, en un pasaje donde está defendiendo exactamente la misma doctrina que en la *República*. En la

imagen del auriga y los dos caballos en el *Fedro*, cuando el caballo negro (epitimético) se desboca, el caballo blanco (timoeidético) ayuda al auriga (logística) a detenerlo; y cuando el caballo negro es finalmente detenido, se vuelve a su compañero y «abusa de él *con enojo*» (μόγις ἐξαναπνεύσας ἐλοιδόρησεν ὀργῇ, 254C). El mero enojo, revela el realismo dramático de Platón, siempre puede estar del lado del demonio. El elemento timoeidético en el alma es desde su origen más que mero enojo, o desde luego que cualquier otro motivo para el cual pudiera haber buena razón sobre bases puramente psicológicas para distinguirlo de ἐπιθυμίαι (un impulso hacia una autodestructiva exposición al riesgo, por ejemplo).

Ha de entenderse, más bien, trabajando hacia atrás a partir del carácter que está determinado por su dominio, como un carácter que a su vez ha de ser entendido en términos de una forma de vida: la forma militar o competitiva de vida que era un pensamiento estándar contrastar con la vida de contemplación, por un lado, y la vida de la ganancia, por el otro (cotéjese Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I.5.1095b17, con, en particular, *República* 581C), un contraste encarnado en el aserto pitagórico acerca de los tres tipos de personas que vienen a los juegos ( Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 58). En este contraste de tipos de carácter hay también un pensamiento político o social, desde luego, y por ello, como sugerí antes, Platón tiene gran facilidad para ajustar la psicología y la política en el caso de θυμοειδές: como el pasaje en cuestión lo hace explícito (440E-441A, 440D), la política se halla ahí en su introducción. ’Επιθυμητικόν tiene un fundamento psicológico independiente, y Platón hace mucho uso de él y de sus relaciones psicológicas con λογιστικόν en el individuo, como un tipo de motivación. Con todo, he argumentado, hay obstáculos graves para que Platón confirme la presencia en la ciudad de los elementos que necesita para sus conclusiones políticas, obstáculos en alguna medida ocultados por su uso de la analogía tripartita.

## Glosario de palabras griegas no traducidas

δίκαις, δίκαιοι: justo, justos

δικαιοσύνη: justicia

εἶδος: carácter

ἐπιθυμία, ἐπιθυμίαι: apetito, apetitos

ἐπιθυμητικόν: parte apetitiva (epitimética)

ἐπίκουρος: auxiliar

δημιουργός: artesano

θυμοειδές: parte fogosa (timoeidética)

λογιστικόν: parte razonadora (logística)

λόγος: explicación, relación

ὀρθὴ δόξα: creencia correcta
σωφροσύνη: temperancia
φρόνησις: sabiduría

[*] Un glosario de palabras griegas no traducidas se puede encontrar al final de este ensayo. [Para el traslado de las citas a nuestro idioma se tomaron en cuenta, junto con la traducción al inglés, las siguientes traducciones al español: *República*, Aguilar, Madrid, 1988, y *República*, en *Diálogos*, t. IV, Gredos, Madrid, 2000 (E.).]

[*] Tácito, *Agricola* 30: «Hacen una devastación y la llaman paz». [E.]

[1] Para una sugerencia muy breve sobre este asunto, véase mi «Ethical Consistency», en *Problems of the Self* (Cambridge, 1973), p. 169. [Hay traducción al español: *Problemas del yo*, Instituto de Investigaciones FilosóficasUNAM, México, 1986.]

# VIII. La construcción platónica de la bondad intrínseca

## I*

TRASÍMACO DICE EN EL LIBRO I DE LA *REPÚBLICA* QUE LA JUSTICIA ES «la ventaja del más fuerte» (338C). Esto no es ofrecido como un λόγος o una definición de la justicia: si lo fuera, conduciría a la conclusión de que puesto que el más fuerte ciertamente persigue su propia ventaja, debe perseguir la justicia, lo que Trasímaco, desde luego, niega. Más cercano a lo que principalmente quiere decir es su posterior enunciado (343C) de que la justicia es un ἀλλότριον ἀγαθόν, algo que siempre le hace un bien a otra persona. La propia versión de Trasímaco opera en el muy primitivo nivel de dividir a los agentes (ya sean individuos o ciudades) en dos tipos, los fuertes y los débiles, y en identificar la justicia simplemente como un artilugio usado por el fuerte para explotar al débil. Esto inmediatamente plantea la pregunta de qué hace a un agente más fuerte que otro. En particular, ¿qué hace fuerte a un agente colectivo, tal como una ciudad o un grupo de bandidos? Es más, ¿qué lo hace ser un agente colectivo en absoluto? La respuesta, como subraya Sócrates en 351 y ss., debe ser, en un grado significativo, la práctica de la justicia entre los individuos que forman el agente colectivo. Así, el modelo primitivo de Trasímaco debe estar equivocado.

Esto implica, más aún, que no podemos continuar diciendo simplemente que la justicia «siempre le hace un bien a otra persona». Trasímaco mismo, cuando di jo esto, no quiso decir que los beneficios conseguidos por cualquier acto justo fuesen beneficios únicamente para alguien distinto del agente. No negaba que cuando la parte más débil actúa de acuerdo con la justicia asegura un beneficio para sí misma; aseveraba que, cuando esto es así, es debido sólo al poder poseído por otra persona que es más fuerte y que también obtiene un beneficio. La justicia es siempre en el interés de otra persona, porque cuando un agente tiene interés en llevar a cabo un acto justo, siempre ocurre (dejando de lado los errores, que se discuten en el 339 y ss.) debido a que es en el interés de otra persona que esto mismo sea así.

Sin embargo, ni siquiera todo esto será verdadero, una vez que aceptemos que la justicia ayuda a fortalecer a los agentes colectivos. En lugar de la concepción de Trasímaco de que la justicia es un artilugio usado por el fuerte para explotar al débil,

tenemos la idea defendida por Glaucón, en el Libro II, de que es un artilugio de los (individualmente) débiles para hacerse (colectivamente) fuertes: para hacerse más fuertes, de hecho, que aquellos que, antes de esta asociación, eran individualmente fuertes. Según esta explicación, la primera formulación de Trasímaco, de que la justicia es el interés del más fuerte, pudiera ser reemplazada con un eslogan igualmente crudo al efecto de que es el interés del más débil. Cuando se forma la asociación de los (previamente) débiles, y el agente colectivo llega a cobrar existencia, la justicia le hace un bien a cada uno de los participantes de un modo que no depende de que le haga algún bien a otra parte explotadora.

Expresadas en estos términos, las versiones de Trasímaco y Glaucón parecen oponerse entre sí. No es tan sólo que puedan ser fácilmente formuladas en términos que se opongan entre sí: para nosotros, la oposición parece extenderse a su valor ético. La versión trasimaqueana, en la medida en que puede hacérsele coherente en lo absoluto, es ferozmente reductiva y «desenmascara» a la justicia como un artilugio explotador. La teoría de Glaucón, por otra parte, es el ancestro de honorables versiones contractualistas que muestran por qué la justicia es la base de los cometidos colectivos y de la división del trabajo, y por qué es de gran valor para los seres humanos.

Habiendo concedido estas diferencias, es significativo que toda parte de la discusión en la *República* trate la posición de Glaucón (y su elaboración por Adimanto) como esencialmente una versión algo refinada de la de Trasímaco. «Renovaré el argumento de Trasímaco», dice Glaucón (358b-c); y Adimanto, quien, al igual que su hermano, no acepta esta perspectiva sino que quiere oír a Sócrates refutarla, dice que ha formulado tan avasalladoramente como ha podido la concepción de Trasímaco y otros que están de acuerdo con él (367c). La razón de esto es, a un nivel, obvia. Hay una opinión acerca de la justicia que Trasímaco, por una parte, y Glaucón y Adimanto, por la otra, ciertamente comparten, a pesar de sus otras diferencias: que la vida de justicia[1] es en algún sentido *una segunda mejor opción*. Éste es el asunto que se destaca al principio del Libro ii, cuando se hace la distinción entre cosas que son valoradas en sí mismas, cosas que son valoradas por sus consecuencias y cosas que son valoradas por ambas (357-358).[2] Lo que Sócrates es alentado a mostrar, contrariamente a la opinión común que ha sido expresada de modos diferentes por Trasímaco y por Glaucón, es que la justicia cae en la tercera clase. Es obvio que éste es el asunto, pero hay otra cuestión para la cual la respuesta es más bien menos obvia: ¿por qué debiera la discusión adoptar esta forma? ¿Por qué son los estándares para el valor de la justicia elevados tan alto?

El primer punto por subrayar es cuán radicalmente individualista, en esta etapa de la discusión, se supone que es el asunto. Se podría decir que la versión de Glaucón muestra que tenemos un interés al perseguir la justicia, y si suponemos que «nosotros» es tomado colectivamente, esto es directamente verdadero. Es más, como ya hemos visto, dando por supuesto el «nosotros» colectivo, la justicia ni siquiera aparece como una segunda mejor opción: sin justicia no habrá un «nosotros» colectivo. Pero el «nosotros» colectivo tiene una tendencia a desbaratarse, y en la discusión con Trasímaco no se nos permite

suponerlo. La pregunta de si *nosotros* tenemos razón para perseguir la justicia, según la toman Sócrates y Trasímaco, se está refiriendo a cada uno de nosotros. La pregunta que cada uno de nosotros debe plantearse es: «¿qué razón tengo yo para ser justo?», «¿qué hace la justicia por mí?» Ésta es la fuerza de la observación anterior de Sócrates (352D): nuestra discusión no es acerca de un asunto trivial, sino acerca de cómo debiera uno vivir.[3]

La cuestión, entonces, es acerca de cuál es la mejor vida para el individuo, y ya en 347E Sócrates ha dicho que él la considera como un asunto «más grande» que las primeras formulaciones de Trasímaco sobre si estaba en lo correcto al pensar que la vida de la persona injusta era mejor[4] que la de la justa. Una idea estrechamente relacionada es que nadie escogería ser justo si tuviese una alternativa («nadie es justo voluntariamente», 360C). La fuerza de esta aserción supuestamente nos la dan los dos experimentos de pensamiento que presenta Glaucón: el anillo de invisibilidad (359D-360) y aquel en el que somos invitados a pensar acerca de dos hombres, uno de los cuales tiene todas las recompensas sociales de la justicia sin ser realmente justo, mientras que el otro tiene genuina justicia y ninguna de sus recompensas convencionales (360E-361D).

Hay dificultades con cada uno de los experimentos de pensamiento: el segundo, porque no está claro exactamente qué estamos siendo invitados a suponer,[5] y el primero, porque no está claro qué podría decirnos acerca de la vida real. Pero pretenden, en cualquier caso, hacer más nítida la cuestión: «¿valora la justicia por sí misma o en aras de las recompensas y la reputación que convencionalmente la acompañan?» La pregunta gana fuerza cuando tomamos en cuenta la contribución de Adimanto. El efecto general de esa aportación es reforzar la insistencia de Glaucón en que debiéramos «eliminar la reputación» (367B), y podemos preguntarnos por qué dice que el argumento no ha sido adecuadamente expresado por Glaucón, y que «lo que más se necesitaba decir no ha sido dicho» (362D). Su postura es que, como lo ha dicho Glaucón, son enemigos de la justicia tales como Trasímaco los que subrayan la idea de que las personas persiguen la justicia en aras de las recompensas convencionales. Por el contrario, dice Adimanto, el problema real es que los amigos de la justicia, las personas que están tratando de alentar a los jóvenes a ser justos, subrayan aquellas recompensas, así que venden la justicia por poca monta; y cita pasajes de los poetas a ese efecto (prefigurando algunas de las objeciones que se les harán posteriormente en el diálogo).

## II

Todo esto, entonces, da algún sentido a la idea de perseguir y alabar la justicia «en aras de sí misma». Pero ahora debemos preguntar por qué Platón piensa que es tan importante que valoremos la justicia de este modo. ¿Cuál es la razón de insistir en que uno no valora la justicia apropiadamente a menos que la valore, en este sentido, en aras de sí misma? Un lector moderno puede fácilmente extraviarse en este punto, y tomar la respuesta a esta pregunta como si fuera más familiar de lo que es. Puede suponer que

Platón está pensando en una motivación moral, pura, autosuficiente, en términos de la cual el agente realiza acciones buenas o correctas simplemente porque eso es lo que son, y no por ninguna otra razón. Según esta concepción, si uno reflexiona sobre el valor de una vida moral, insistirá simplemente en su valor moral: esto es lo que es estar preocupado por la justicia y otros valores morales en aras de sí mismos, y ello contrasta con el relacionar aquellos valores con cualquier otra cosa en absoluto, tal como la propia felicidad. Pero ésta, ciertamente, no es la preocupación de Platón. Su argumento puede ser formulado sólo porque hay un tipo unívoco de pregunta en la razón práctica: «¿cómo debiera yo vivir?», «¿cuál es la mejor vida?», «¿cómo debiera hacerlo mejor?», a lo cual Trasímaco y sus amigos dan la respuesta equivocada, y Sócrates, en nombre de la justicia, dará la respuesta correcta. No es que la persecución de la justicia «en aras de sí misma» tenga un valor moral muy especial, que la reivindique. La cuestión de su valor, en vez de ello, es la cuestión de qué hace a una vida digna de ser vivida, una pregunta a la cual otros bienes «no morales» pudieran en principio, como otros sugieren, proveer la respuesta.

Otra manera de decir lo mismo es que la idea de «perseguir la justicia en aras de sí misma» ocurre en la respuesta de Sócrates a la pregunta, no en la pregunta misma. La pregunta no es: «¿cuál es el valor de la justicia perseguida en aras de sí misma, en contraposición al de la justicia perseguida en aras de sus consecuencias?» La pregunta es: «¿cuál es el valor de la justicia?», y la respuesta de Sócrates es: «no tiene valor (realmente), a menos que tenga valor cuando es perseguida en aras de sí misma». Así, subsiste la pregunta: ¿por qué el Sócrates de Platón piensa esto? ¿Por qué eleva tan altos los estándares para la reivindicación de la justicia?

La pregunta ha sido planteada en términos de alguien que desea, valora o persigue la justicia en aras de sí misma. Esto podría igualmente ser expresado diciendo que la justicia es valorada o perseguida como un fin, o como el bien final. Esto, hasta aquí, no nos da un sentido de que la justicia *sea* un bien final, en tanto que distinta de un agente que la persigue como un bien final, pero la discusión entre Sócrates y el partido trasimaqueano ya sugiere una dirección en la cual uno pudiera alcanzar esa noción: lo que iba a ser el camino aristotélico, al efecto de que la justicia es un bien final si una persona racional, reflexiva o sabia la ha de perseguir como un bien final. Necesitaremos mantener esta idea en mente.

Sin embargo, mi título usa una frase diferente, «bondad intrínseca», y no debemos suponer que ésta es la misma idea. Christine Korsgaard ha señalado[6] que el contraste estándar con «final» es «instrumental», mientras que el contraste con «intrínseco» es «extrínseco», y necesita uno una teoría para mostrar que estas dos distinciones se reducen a la misma cosa. Korsgaard plantea varios asuntos importantes, pero no quiero simplemente aceptar su explicación como la base de mi discusión. Escribe Korsgaard: «Decir que algo es intrínsecamente bueno no es por definición decir que es valorado en aras de sí mismo: es decir que tiene bondad en sí mismo. Se refiere a la ubicación o fuente del valor, no al modo en que valoramos la cosa». La bondad extrínseca, por otra parte, es un valor que obtiene algo de alguna otra fuente.

Una consideración que Korsgaard utiliza al separar la distinción intrínseco / extrínseco de la distinción final / instrumental no me parece que tenga el efecto que su explicación requiere. Hay, como dice, varios modos en que la bondad de una cosa puede ser dependiente de la bondad de otra sin que la primera sea un medio para la segunda. Pero muchas de estas posibilidades se aplican a la razón práctica misma. Como han señalado David Wiggins y otros al discutir a Aristóteles, uno puede valorar el ir a un concierto como un modo de pasarse una buena noche, no como una condición causal para tenerla. Este tipo de ejemplo se halla entre aquellos que Korsgaard utiliza para distinguir el valor extrínseco del instrumental. Pero estos ejemplos no tienen que conducirnos a una noción que, en contraste con la distinción final / instrumental, se refiera a «la fuente del valor más que al modo en que valoramos la cosa». Tiene solamente que conducirnos a la conclusión de que incluso dentro del alcance de la razón práctica, o, nuevamente, del «modo en que valoramos» algo, el contraste con «final» debiera ser algo más amplio que «instrumental»; hay varios modos de perseguir algo «derivativamente», como pudiéramos decir, en contraposición a perseguirlo como un bien terminal o final, y una especie de esto es perseguirlo como medio o instrumento.

Hay una segunda pregunta acerca de la versión de estas distinciones ofrecidas por Korsgaard que es muy relevante para la discusión presente. Así formula Korsgaard su postura central: «Una [distinción es aquella] entre las cosas valoradas en aras de sí mismas y las cosas valoradas en aras de otra cosa —entre fines y medios, o bienes finales e instrumentales—. La otra es la distinción entre cosas que tienen su valor en sí mismas y cosas que derivan su valor de alguna otra fuente: cosas intrínsecamente buenas *versus* cosas extrínsecamente buenas». Pero no necesitamos a Aristóteles para recordarnos que una persona racional o sabia puede perseguir o valorar una cierta cosa tanto en aras de sí misma como en aras de otra cosa. Ya hemos visto que lo que Sócrates quiere mostrar, y sostendrá al final haber mostrado, es que la justicia debiera ser valorada tanto por sí misma como por sus consecuencias: que es un bien tanto final como instrumental. Tomemos «un bien» como algún tipo u objeto general de búsqueda o valoración, tal como la justicia, el honor o el placer. (Éste es el sentido en el que dos políticos rivales, cada uno de los cuales está persiguiendo el honor, están ambos persiguiendo el mismo bien.) Si uno y el mismo bien puede ser tanto final como instrumental, entonces *esa* distinción no se da entre diferentes clases de bienes; es una distinción entre tipos de bienes o modos en que las cosas pueden ser encontradas buenas, y no, como lo dice Korsgaard, una distinción entre cosas diferentes. Pero la distinción intrínseco / extrínseco, como la explica, *debe* ser una distinción entre cosas: si algo «tiene su valor en sí mismo» —signifique eso exactamente lo que signifique—, presumiblemente no puede también «derivar su valor de alguna otra fuente». Esto muestra que no estamos meramente separando dos distinciones que operan en el mismo campo.

No me propongo perseguir directamente la idea de bondad intrínseca, considerada como distinta de la bondad final o la bondad como un fin. Mi meta es virar, en el pensamiento de Platón, hacia una cierta idea de bondad intrínseca y ver qué función

desempeña ahí. Al final del artículo habré de sugerir que necesitamos, para nuestros propósitos, una idea de bondad intrínseca que sea más bien diferente de la que le habremos atribuido a Platón; más bien paradójicamente, es el propio argumento de Platón el que nos habrá ayudado a dejar esto en claro.

Para la discusión inmediata de Platón, en cualquier caso, hay tres ideas que debiéramos mantener en mente de las formulaciones de Korsgaard y la discusión de ellas. La primera es la propia postura de Korsgaard de que no podemos suponer que una noción de bondad intrínseca sea forzosamente la misma que la de bondad final o bondad como un fin. La segunda idea, que podemos tomar del lenguaje de las «fuentes» de que habla Korsgaard, es que las nociones de bondad intrínseca y extrínseca tienen algo que ver con los modos en que se explica la bondad de varias cosas; y, estrechamente conectado con esto, que la noción de algo intrínsecamente bueno es la de una cosa cuya bondad es en algún sentido autoexplicativa. En tercer lugar, hay una oscuridad acerca de qué es lo que estas distinciones ayudan a distinguir: en particular, si distinguen cosas buenas, o modos en que las cosas buenas son concebidas o valoradas.

## III

Ahora quisiera empezar de nuevo, desde un punto diferente en la obra de Platón: el discurso de Diótima en el *Simposio*.

Los simposiastas han estado hablando acerca de lo que es ἔρως, qué es ser un amante. Sabemos que el amante tiene deseos. Sabemos que el amante y sus deseos tienen alguna relación con τὸ καλόν o καλά, la belleza o las cosas bellas; en particular, los varones jóvenes que son bellos. Ahora aprendemos más precisamente qué son estos deseos y cuál es su relación con la belleza. Ciertamente no es —en contraposición a lo que algunos discursos anteriores decían— que el deseo mismo sea bello. Ni es el deseo un deseo por lo bello, al menos en ningún sentido que sea en absoluto transparente: (206E2-5), «“pues el objetivo del amor, Sócrates —dijo—, no es la belleza, como tú crees”. ¿“Pues cuál es entonces?” “Amor de la generación y del parto en la belleza”». Este deseo mismo resulta ser una expresión, o forma, de un deseo de ser inmortal.[7]

Ahora bien, esto provee un esquema, para decirlo en términos más bien formales, que puede ser llenado de modo diferente para distintos tipos de ἔρως. El ἔρως de un hombre por una mujer define el nacimiento, τόκος, literalmente; ἐν, «en asociación con», es sexual; y la inmortalidad en cuestión es genética. Pero un hombre puede procrear o generar no bebés, sino ideas o poemas, y vivir para siempre (o al menos por más tiempo) a través de éstos. La belleza en cuestión puede ahora ser la de una determinada persona joven, o algo más general: como pudiéramos decir, la belleza juvenil; nuevamente, ello puede ser belleza del alma más que del cuerpo. No hay nada en todo esto que implique que los varios refinamientos, como quizás podemos llamarlos, necesariamente mantengan el paso unos con otros. Sócrates ha estado dispuesto a generar ideas y buenos pensamientos pero en asociación con jóvenes que tenían cuerpos

hermosos; aunque puede haber avanzado por lo menos algo del camino hacia ser «un amante de todos los cuerpos bellos» (210B), en vez de estar obsesionado con una persona. A la inversa, Alcibíades, nos enteramos después, es atraído a la hermosa alma de Sócrates (215-217), pero tiene poca idea de lo que un τόκος apropiado sería.[8]

Entonces Diótima da su versión del fin del progreso, «a los misterios finales y más altos del amor» (210A), que ella duda que Sócrates pueda alcanzar. Aquí, en un famoso pasaje, se dice que el amante se vuelve al gran mar de la belleza, y vendrá a ver algo «maravillosamente hermoso en su naturaleza», que «siempre es, y es increado e incorruptible, ni crece ni decrece; lo que no es bello de un modo y feo de otro, ni bello en un tiempo y no en otro, ni bello en relación con una cosa y feo en relación con otra, ni bello en un lugar y feo en otro, como sería si fuese bello para algunas personas y feo para otras»; y no está encarnado en ninguna cara o cuerpo, o idea, o conocimiento, o, incluso, en nada en particular. Este encuentro culminante, satisfactorio en última instancia, todavía encaja en el esquema original. Éste sería desde luego una vida que vale la pena para un hombre (212A); engendraría, no imágenes de virtud, sino la verdadera virtud, y su relación con τὸ καλόν, que es ahora el ítem que acaba de ser descrito, sería la de verlo y estar con él, palabras reminiscentes del lenguaje originalmente aplicado a las relaciones sexuales con una persona hermosa.

Hay varias cosas que, es importante ver, esta relación no implica. Se ha pensado que implica que nadie jamás realmente ama a una persona particular, sino solamente la belleza en esa persona, una belleza de la cual esa persona es en el mejor de los casos un pobre ejemplar. Por el contrario, la relación imbuye de sentido a la acción de amar a una persona particular, en la forma de una gama de diferentes contenidos puestos por el esquema, y niega que el amor sea de la belleza misma. Más aún, no hay ninguna sugerencia de que los particulares, estos cuerpos o almas, fueran sólo aparente o ilusoriamente bellos. Desde luego, no son incondicionalmente, o sin matices, o quizás podamos decir (contraponiéndolo a «relativamente») absolutamente, bellos, que es lo que el ítem de la visión final es. Desde luego, retrospectivamente desde el punto de vista de la visión, los cuerpos humanos y los colores y otras cosas tales se dice que son meramente «un sinsentido mortal», pero eso es un juicio de valor comparativo, y no implica que haya sido simplemente un error haber pensado que aquellas cosas eran bellas, o incluso que uno estaba equivocado al haberlas perseguido. Podemos decir que es como un refinamiento en un gusto estético, yendo de la música *kitsch*, digamos, a música más interesante. No niega enteramente el punto o el objeto del gusto anterior, y, desde luego, el gusto anterior es una condición del proceso, que es un progreso más que la mera detección del error o la eliminación de un malentendido.

Diótima dice que las prosecuciones anteriores eran «en aras de» (ἕνεκα) los secretos finales, 210A, y también dice de uno que alcanza la visión que está llegando al τέλος* de lo erótico, lo que puede implicar una idea similar, aunque no necesita hacerlo. Pero, enfáticamente en varias ocasiones, dice que esto es así solamente para aquel que está aproximándose a lo erótico del modo correcto.[9] Esto no significa que a menos que se

alcance el estado último, los estados anteriores carezcan de objeto. Significa que desde la última perspectiva podemos atribuirles una razón de ser que no se les revela en absoluto a algunas personas, y que se les revela sólo imperfectamente incluso a aquellos que se están aproximando a la meta del modo correcto. Para aquellos que en verdad se aproximan en el modo correcto, esa imperfección es expresada en una oscura insatisfactoriedad o incompletud respecto a aquellas relaciones, lo que puede atribuirse a su incapacidad de expresar adecuadamente el deseo de tener el bien para siempre.[10]

Diótima en algunos momentos hace parecer que, una vez que uno ha logrado ponerse en el camino recto, el ascenso o el refinamiento es casi inevitable: (210B) «Si es preciso perseguir la belleza de la forma en general, sería una gran necedad no creer que es una y la misma la belleza que habita en todos los cuerpos». No obstante, también describe el ascenso como algo que involucra tareas (E6). Todo esto se refiere a los niveles más altos del progreso, por arriba del punto que ella duda que Sócrates mismo sea capaz de rebasar. Ahora bien, Sócrates no está sujeto a caer en una gran tontería, y lo que viene después, el discurso de Alcibíades, mostrará que no es incapaz de tareas éticas que pueden ser complicadas. Supongo que se nos está diciendo que Sócrates realmente no se halla en condiciones de «perseguir la belleza de la forma», y que el descubrimiento del mar de la belleza, la visión final, involucra tareas intelectuales que fueron formuladas por el mismo Platón.

El objeto de la visión final es absoluta o incondicionalmente bello. Si asociamos la idea de lo intrínseco con una noción de explicación, podemos también decir que este objeto es intrínsecamente bello; si bien Platón no le da mucha importancia en el *Simposio*, ciertamente pensaba que este objeto explicaría, en algún sentido, por qué cualquier cosa, incluyendo el objeto mismo, era bella. El objeto es también, supongo, una cosa buena: alcanzarlo era el τέλος de un progreso inspirado por el deseo de poseer el bien para siempre. Sin embargo, precisamente en virtud de la explicación (o, más bien, la apología de una explicación) que hemos sugerido para «intrínseco», no debemos suponer que debido a que este objeto es intrínsecamente bello, y es bueno, sea intrínsecamente bueno. Si fuese intrínsecamente bueno, su bondad no sería explicada por ninguna otra cosa. Pero sabemos, no a partir del *Simposio* sino de la *República*, que su bondad es explicada por otra cosa, la Forma del bien, que explica la bondad de todo incluyéndose a sí misma (como el sol permite que todo sea visto incluyéndose a sí mismo, 508B). De acuerdo con la relación provisional de la bondad intrínseca, la Forma del bien es, para Platón, la única cosa intrínsecamente buena.

Hay diferencias de tono significativas entre el *Simposio* y la *República*. El *Simposio* acentúa más el patetismo de lo finito, la atracción de lo contingente y transitoriamente bello que, no obstante, comporta consigo un anhelo de algo cuya belleza no sería transitoria, algo a lo cual algunas personas pudieran ascender. El ascenso, desde luego, tiene paralelos en la *República*, pero muchas de las imágenes más poderosas del diálogo son las del descenso, que transmiten el lamento por el retorno a la caverna, por abandonar lo incondicionado a cambio de lo condicionado. De modo relacionado, la *República* da más importancia a la idea de que el contraste entre lo condicionado y lo

incondicionado es un contraste entre apariencia y realidad, y sus imágenes de lo contingente, particularmente en relación con la Caverna y en las discusiones del arte, son de ilusión, engaño y sueños (476C); incluso aunque, cuando Sócrates en el Libro v (479A) explica por qué los «amantes de las miradas» están en un estado de creencia (δόξα), las «apariencias» que cita son de hecho asuntos de comparación o relatividad.[11]

No obstante, al final de la historia educativa que cuenta la *República*, la visión que ofrece es impactantemente semejante a la del *Simposio*. Los guardianes son atraídos al mundo intelectual por el amor: aman el estudio que les habla acerca del ser (485B), y la Forma de lo Bueno es el «estudio más grandioso» (505A2). «Así que, diremos que admiran y aman (ἀσπάζεσθαί τε καὶ φιλεῖν) las cosas de las cuales hay conocimiento» (479 *fin*), y notablemente en 490B se nos dice que

> el que ama realmente la ciencia […] no se queda en la mayoría de las cosas que parecen existir, sino que avanza sin desfallecer ni renunciar a su amor (ἔρως)* hasta alcanzar la naturaleza misma de lo que existe, alcanzándola con aquella parte de su alma a la que conviene esto (y conviene por afinidad). Por ese medio se aproxima a lo que realmente es y se funde (μιγείς) con esto, engendrándose la inteligencia y la verdad, y obteniendo conocimiento, nutrición y verdadera vida, que lo preserven de los dolores de parto […][12]

Lo intrínsecamente bello en el *Simposio* no era algo que tuviese sentido querer: lo que uno quería era producir el tipo apropiado de engendramiento (de hecho, la virtud) en su presencia, lo que significa en su presencia cognitiva. Exactamente del mismo modo, la Forma del Bien, esa que es, y solamente es, intrínsecamente buena en un sentido explicativo, no es nada que uno quiera: lo que uno quiere es generar razón y verdad en su presencia —es decir, en su presencia cognitiva y a su luz intelectual—.

## IV

Aristóteles tiene el famoso aserto (*Ética nicomáquea* 1096b33-35) de que si hubiese un bien separado y que existe por sí mismo, «el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que precisamente buscamos ahora es un bien de esta naturaleza accesible al hombre». Si Aristóteles quiere decir con esto (pudiera no hacerlo) que Platón desafortunadamente pasó por alto esta característica de la Forma de lo Bueno, que no se puede alcanzar en la acción, ha errado en el blanco: sería un error categórico suponer que pudiera ser cualquier cosa tal. Si quiere decir (igualmente, pudiera no quererlo) que Platón introdujo la Forma del bien, una cosa intrínsecamente buena que es supuestamente autoexplicativa, en lugar de un bien final, que es lo que Aristóteles andaba buscando, entonces también está equivocado. Platón tiene más que un bien final, y lo más importante es la vida del intelecto: vivir, como lo dijera, en la presencia de las Formas; y esto involucra vivir a la luz de la Forma de lo Bueno. Así, hay un bien final, uno entre otros, que está relacionado con el bien intrínsecamente autoexplicativo, pero no es lo mismo que ese bien, y no tendría sentido suponer que lo fuera.

Por razones que dio Aristóteles, y que Platón empezó a explorar en su obra posterior,

hay graves problemas incluso en el entendimiento de la noción de algo que sea absolutamente bueno o bello en el sentido del *Simposio* o la *República*. Los problemas no provienen simplemente de la idea de que la bondad o la belleza de tal cosa deba ser autoexplicativa. Un problema de envergadura es que se pretende que la cosa explique la bondad o belleza de todo lo demás que sea bueno o bello; de ahí que no pueda ser ningún tipo específico de cosa buena o bella; de ahí que no haya nada más acerca de ella que explique su bondad o belleza, y de ahí, aparentemente, que sea buena o bella y nada más en absoluto. Esto es seguramente ininteligible.

Algunos de los problemas notorios, entonces, provienen de la idea de que hay sólo un ítem intrínsecamente bueno que es tanto autoexplicativo como explicativo de los otros. No obstante, algo de lo recalcitrante de la Forma de lo Bueno, la dificultad para decir algo acerca de ella, seguramente saldría a relucir también con una clase más grande de bienes intrínsecos autoexplicativos, que formase una clase de objetos cuya bondad hubiese de ser explicada antes de cualquier valoración humana. Tales ítems (a diferencia de la Forma de lo Bueno) tendrán otras propiedades, y el sentido en que su bondad habrá de ser autoexplicativa es, presumiblemente, que será explicada por aquellas propiedades. Pero, por otro lado, ¿cuál es la naturaleza de la garantía *a priori* (como tendrá que ser) de que tal explicación no puede referirse a nada más: por ejemplo, que no podría ser *mejorada* refiriéndose a otra cosa? ¿No podría ser mejorada, por ejemplo, relacionando estas propiedades con cosas que valoramos? Más aún, ¿cuál es la garantía *a priori* de que algunas de aquellas mismas propiedades no pudieran causalmente depender de otra cosa intrínsecamente buena, como no pueden hacerlo, si es que los bienes intrínsecos y extrínsecos han de formar dos clases disjuntas? No trataré de explorar estas preguntas aquí, pero encuentro difícil creer que los problemas planteados por la Forma del bien de Platón se deban enteramente a su especial papel como un bien intrínseco, único y explicativamente muy ambicioso.

El punto principal que quiero subrayar, sin embargo, no es cuán difícil es para Platón especificar la Forma de lo Bueno, sino cuánto logra decir sin especificarla. Es probable que la crítica de Platón en el estilo aristotélico, al efecto de que su explicación del bien es demasiado intelectualista e inadecuada para las exigencias de la razón práctica, nos distraiga de una característica más bien obvia de la *República*, a saber, que mucho de lo que realmente nos dice acerca de la Forma de lo Bueno consiste en consideraciones que la relacionan con la razón práctica. No nos dice casi nada acerca del contenido intelectual que encierra el hallazgo de la Forma del bien; nos deja con la incertidumbre de cuánto sabe Sócrates acerca de ella, y con la certidumbre de que no puede en este punto explicar todo lo que sabe acerca de ella (506E, 517B, 532-533). No obstante, se supone que Sócrates, hacia el final del diálogo, ha respondido plenamente al desafío lanzado en el Libro ii; así, debe ser posible entender por qué la justicia es un bien final sin entender adecuadamente, o sin entender en absoluto, cuál es el único bien intrínseco, o qué está involucrado en su contemplación teórica. Podemos entender la respuesta de Sócrates porque podemos colegir a partir de su explicación al menos lo siguiente: que la persona sabia o racional necesita considerar la justicia como un bien final, y que puede

desentrañar el sentido en que ésta es un bien final. Podemos desprender de ahí algo más, también, acerca del papel de la Forma de lo Bueno en esto, y regresaré al asunto, pero el punto central es que podemos extraer estas dos conclusiones.

La primera conclusión, que la persona racional necesita considerar la justicia como un bien final, tiene una forma tanto individual como política. En su forma individual se halla implícita en la descripción de las divisiones del alma en el Libro IV, y en la explicación asociada de las varias virtudes. Una expresión menos esquemática de ella ocurre en los estudios de la degeneración en los Libros VIII y IX, pero puede ser menos fácil de ver, parcialmente porque aquellos estudios, por razones obvias, tienden a mezclar consideraciones psicológicas y políticas, y parcialmente porque la historia de la degeneración está conformada por comparaciones con un estado de justicia completado que para esta etapa es dado por sentado, así que la historia puede no ayudarnos a ver qué es exactamente la necesidad de justicia del individuo. Para obtener una perspectiva ligeramente diferente de la explicación de Platón de esto, puede ser útil dirigir la mirada fuera de la *República* otra vez, hacia un diálogo que tiene muchas de las mismas preocupaciones: el *Gorgias*.

## V

Este diálogo presenta conversaciones que Sócrates tiene con tres hablantes, *i. e.*, Gorgias, Polo y Calicles, quienes asumen en sucesión posiciones crecientemente radicales. Las discusiones están estructuradas por el uso que se hace de tres oposiciones de valor distintas. Una es el contraste entre δίκαιον y ἄδικον, lo justo y lo injusto: esto se relaciona, como en la *República*, con valores que tienen que ver con el trato equitativo que se dispensa a otros, el respeto para sus personas y su propiedad, y generalmente una prohibición de explotarlas. Los términos de la segunda distinción, καλόν y αἰσχρόν, son entendidos aquí no en su sentido directamente estético como en el *Simposio*, sino en su conexión con la acción y el carácter, donde se relacionan con el honor y la vergüenza. Supongo, como ya he argumentado en otra parte, que esto no es meramente asunto de la reputación propia de uno; la distinción es entre las cosas de las que pueden estar orgullosos los agentes, y pensar bien de sí mismos debido a que las han hecho o han dado lugar a su existencia, por un lado, y las cosas por las que ellos se desprecian, se sienten avergonzados o turbados o despreciables, por otro.[13]

El último contraste, entre ἀγαθόν y κακόν, bueno y malo, es interpretado frecuentemente en el *Gorgias*, al igual que en otras partes, en términos de interés propio: uno busca el ἀγαθόν al buscar lo que es mejor para uno mismo. La idea básica, sin embargo, es algo más general y abstracto, la idea de lo que un agente tiene buena razón para perseguir o no. Éstos son los términos que están, a través de estas conversaciones, incuestionablemente vinculados con las conclusiones de la razón práctica, y no tiene sentido en este contexto decir que un agente sabe que algo es (en el análisis final) κακόν, y que ha decidido que esto es lo que (en el análisis final) tiene razón para perseguir.

Gorgias, el primer hablante, acepta la idea convencional de que todos estos valores van juntos, de modo que lo que es δίκαιον es también καλόν y ἀγαθόν: tenemos razón de perseguir lo justo y debiéramos pensar bien de nosotros mismos y de otros por hacerlo. En estos términos defiende su práctica de la retórica. Polo entra en la discusión para ofrecer una posición más radical, que separa δίκαιον de ἀγαθόν: debiéramos dejar de pensar que el δίκαιον es lo que tenemos razón para hacer. Sin embargo, trata la dimensión de καλόν y αἰσχρόν de un modo menos radical, y es hábilmente conducido por Sócrates a sostener tanto que comportarse injustamente es αἰσχρόν, como que lo que es αἰσχρόν es κακόν: es decir, que tenemos razón para evitarlo.[14] Esto es inconsistente con su intento de sostener que la injusticia no es κακόν.

El error de Polo es sostener a la vez un nexo convencional entre δίκαιον y καλόν (el comportamiento justo es admirado, la injusticia es algo de lo que hay que avergonzarse), y un nexo natural entre καλόν y ἀγαθόν (tenemos razón para hacer lo que habrá de hacernos admirados, y no tenemos ninguna razón para hacer lo que habrá de avergonzarnos de nosotros mismos). El último hablante, Calicles, ve el error de Polo y da el paso adicional de negar el nexo convencional entre δίκαιον y καλόν. Al hacer esto, quiere mantener el nexo entre καλόν y ἀγαθόν: la persona racional querrá ser admirada y envidiada, pensar bien de sí misma, y no ser un objeto de desprecio, pero logrará que esto último ocurra, insiste Calicles, a través del poder y la explotación de los otros, sin tener preocupación por consideraciones de justicia.[15]

La de Calicles es una versión más poderosamente elocuente, y en algunos modos más sofisticada, que la de Trasímaco. Supuestamente es refutado, pero es fácil sentir que Platón le ha servido deliberadamente una mano de cartas perdedoras. Aunque hay varias complejidades en el argumento, Calicles efectivamente termina (desde alrededor de *Gorgias* 491 en adelante) defendiendo una forma de actividad hedonista crudamente glotona, que muy pocos estarían dispuestos a envidiar. Pero no se suponía que ésta fuese la idea. Se suponía que el hombre exitosamente injusto iba a ser una figura más bien elegante, poderosa, grandiosa (los ecos estéticos de καλός son relevantes aquí) a la cual otros, si fuesen honestos, pudieran admirar y envidiar; pero ha terminado, en la refutación de Sócrates, como un rastrero adicto o en el mejor de los casos como un *bon viveur* descorazonadoramente aburrido, que cualquiera con algo de sentido del gusto despreciaría. Es fácil pensar que Sócrates gana el argumento solamente cambiando de tema.

Sin embargo, hay más en semejante estrategia que lo que esto sugiere. Calicles (491B) quiere decir que el hombre injusto que es exitoso será καλός, y admirable en modos reconocibles: por ejemplo, será inteligente y valiente. Pero el argumento de Sócrates, que lo acerca a las preocupaciones de la *República*, va dirigido a sugerir que Calicles no tiene razón para barruntar que, basándose en las suposiciones con las que se quedan él y su hombre injusto, pudiera haber un fundamento ya sea para admirar virtudes tales como la inteligencia y el valor, o para pensar que el hombre injusto pudiera realmente

sustentarlas. ¿Cómo explica Calicles los valores del valor y la inteligencia? Puede hacerlo en términos de poder político; pero, muy tempranamente en su discusión (488-489), Sócrates muestra que hay un conflicto entre tal concepción política y el ideal de Calicles de una persona individual que sea «mejor», porque el poder político es una empresa colectiva, en la que los individuos no van a ser de acuerdo con su sentido «mejores», sobre todo en una democracia.[16] La alternativa es que él explique el valor de estas cualidades humanas simplemente en términos de la satisfacción del deseo: es decir, como lo formula Platón, en términos de placer. Pero eso no es convincente, pues alguien puede pensar de sí mismo como καλός sólo si puede admirarse a sí mismo, y eso implica fundamentos sobre los cuales otros pudieran admirarlo, lo cual implica más generalmente que una persona puede admirar a otra.[17] Un criterio que consiste meramente en que los deseos del individuo sean satisfechos no proporciona ninguna base para la admiración en absoluto. Todo lo que queda es el hedonismo.

Sócrates en el *Gorgias* argumenta que cualquier base de admiración implica τάξις y κόσμος (503D y ss.), orden y disciplina, y que éstos, aplicados al alma, constituyen la justicia. El argumento para esto, que en el *Gorgias* pudiera ser llamado diplomáticamente esquemático, es fortalecido en la *República*, con su explicación de las partes del alma y sus funciones. Al mismo tiempo, la explicación de la *República* es más compleja, porque concede la existencia de tipos de individuos situados entre la persona perfectamente justa y la democrática o, peor aún, la tiránica a que el ideal de Calicles, de acuerdo con el *Gorgias*, debiera inevitablemente reducirse. Pero, desde luego, la *República* pretende mostrar que los tipos intermedios no son como desearían ser si entendiesen mejor sus naturalezas; e incluso deben considerar la justicia, en alguna medida, como un bien final.

Más aún, necesitamos que haya personas que consideren la justicia como un bien final si es que ha de haber alguna estabilidad para cualquiera. Éste es el aspecto político del argumento. La «analogía» entre el individuo y la ciudad que es introducida en la *República* 368D es oficialmente presentada para ayudarnos a entender la justicia en el individuo: es como si el mismo mensaje estuviese escrito en letras más grandes. De hecho, el modo en que la *República* procede significa que la justicia en la ciudad y la justicia en el individuo no pueden estar separadas entre sí, y las respuestas que el diálogo finalmente da a Trasímaco y a las preguntas de Glaucón y Adimanto son esencialmente políticas.

Sea cual fuere exactamente el estado que se pretende que tengan las clases más bajas en la ciudad,[18] es ciertamente verdadero que son como las secciones más bajas del alma en este respecto, que no pueden cuidar de sí mismas: no tienen principios inherentes de orden y disciplina. El orden y la disciplina que necesitan provienen de otro lado, de los guardianes. Esto significa que los guardianes deben ser éticamente autosuficientes, y esto significa que deben ser capaces de ver que la justicia es digna de ser perseguida en aras de sí misma. Si la justicia fuese, como argumentaba Glaucón, valorable solamente como una segunda mejor opción, no habría motivo para que los guardianes fueran justos, puesto que ellos no están bajo el poder de nadie más. La constitución de la ciudad de

Platón depende esencialmente de que sus gobernantes busquen la justicia como un bien en sí misma, o en aras de sí misma, y si ha de ser más que una tiranía virtuosa, las clases más bajas tendrán que tener algún tipo de creencia en ese sentido.

Platón no podía usar esta conclusión, desde luego, para *demostrar* que la justicia era buena en sí misma. Aquellos que aceptan la explicación de Glaucón, razonablemente, no confiarán en la constitución de Platón. Para ellos, una ciudad justa rechazará la aristocracia ética y consistirá de ciudadanos imperfectos que se vigilen el uno al otro. Ésta es la razón por la que las partes éticas y políticas de la empresa de Platón se ayudan entre sí. El argumento ético que ya hemos seguido sugiere que las vidas de las personas serán incoherentes si son el tipo de personas que (sugiere la analogía política) forman las dos clases más bajas de la ciudad y si, por añadidura, tratan de ser éticamente autosuficientes. La democracia, en particular, es el proyecto en el que tales personas tratan de ser éticamente autosuficientes como un colectivo, y ésa es una empresa condenada a terminar en tiranía, justamente como Calicles, aunque le gustaría ser un espíritu libre que admira a algunos otros espíritus libres y es admirado por ellos, puede al final no ser nada más que un sórdido esclavo del deseo.

La ciudad necesita personas justas como gobernantes, pero, igualmente, las personas justas necesitan a la ciudad. Esto es en alguna medida ocultado por el movimiento descendente de la *República*, que subraya el sacrificio de los guardianes al convertirse en gobernantes. Pero la cuestión de ese sacrificio puede surgir solamente en un contexto en que los jóvenes capaces hayan recibido una educación que les permita ser guardianes; es decir, la educación ofrecida en una ciudad justa. Los guardianes no emergerán, y los jóvenes no se volverán completamente justos, a menos que las instituciones se reproduzcan (que es lo que, según nos dice la narración de la declinación, finalmente dejará de suceder); y son precisamente los espíritus más fuertes los que habrán de ser corrompidos sin aquellas instituciones (492). Así, la ciudad no solamente necesita personas que vean la justicia como un fin terminal; tales personas, y los jóvenes que quisieran convertirse en tales personas pero no entienden plenamente todavía lo que está involucrado, necesitan la ciudad justa, o alguna aproximación a la misma que produzca la existencia de tales personas.

Así, podemos replicar al desafío del Libro ii. La persona racional necesita considerar la justicia como un bien final. Más aún, ella y nosotros podemos entender qué significa considerarla como un bien final, porque eso es exactamente lo que los diferentes argumentos de la *República* nos han capacitado para hacer. Éstas fueron las dos conclusiones que dije que seríamos capaces de extraer del argumento de Sócrates. Si las aceptamos, entonces, sugiero, se nos ha mostrado que la justicia es un bien final.

## VI

La Forma del bien, el ítem que identificamos, según la explicación de Platón, como el único y solo bien intrínseco, ha desempeñado un papel en esta relación, pero es significativo cuán pequeño es tal papel. Se nos dice que si fuésemos a aprehenderlo y

trabajar a partir de él, entenderíamos el meollo de todas las virtudes, así como de todo lo demás. Pero como ya he dicho, la cosa realmente importante es que Sócrates ha sido capaz de responder al desafío del Libro ii, y de conducirnos a entender su respuesta, sin que ninguno de nosotros haya vislumbrado la Forma de lo Bueno. Hay, desde luego, un elemento que es esencial a la respuesta incluso como nosotros, o Glaucón y Adimanto, la entendemos, un elemento en el que la Forma del bien es mencionada. Ésta es la motivación de los guardianes, lo que los hace ser gobernantes reticentes, y, por ende, confiables de modo único: son conducidos por el amor de la verdad, que, nos dice Platón, expulsa otros deseos (485), con el resultado de que no quieren recompensas, así que no habrán de reñir o conspirar como lo hacen otros gobernantes (520 y ss.). La búsqueda de la verdad, parece pensar Platón, es el único motivo genuinamente desinteresado; al mismo tiempo, está conectado con el propio yo del buscador de la verdad, puesto que sólo como una mente que busca la verdad uno puede satisfacer plenamente el deseo de inmortalidad. La Forma de lo Bueno es el objeto último de esta búsqueda de la verdad. Pero, una vez más, es significativo cuán poca diferencia haría al argumento si no lo fuese. Para que los guardianes tengan lo que, según la explicación de las cosas de Platón, es este motivo esencial, necesitan tener en mente un cierto bien final, la ambición de entender; quizás, dadas sus ideas de inmortalidad, ésta debe ser, más específicamente, la ambición de entender la realidad eterna. No hace diferencia a esto si esta realidad tiene como su más alto elemento el único y solo bien intrínseco.

Justamente porque la Forma de lo Bueno, que para Platón es el único bien intrínseco, es tan lejana e inexplicable, la explicación de Platón de la justicia como un bien, y, más generalmente, de lo que debiera preocuparle a uno que está viviendo la mejor vida posible, tiene tan poco que ver con ella. Puede responder al desafío básico de la *República*, de mostrar que la justicia es un bien final, y responder a él de un modo que puede razonablemente suponer que habremos de entender, sin hacer mucho más que saludar al bien intrínseco. Esto es paradójico, y la paradoja sugiere algunas lecciones sobre el modo en que debiéramos pensar acerca de estas nociones. No son más que sugerencias, pero pienso que tanto los fracasos como los éxitos de la empresa de Platón debieran alentarnos a tomarlas seriamente.

Primero, debiéramos abandonar la idea de que la distinción entre bien intrínseco y extrínseco determina dos clases de cosas. Ya he sugerido que esta idea contribuyó al carácter opaco e inútil de la belleza absoluta y la Forma de lo Bueno. Si aceptamos que una y la misma cosa puede ser al mismo tiempo intrínseca y extrínsecamente buena, entonces podemos, en esta medida, alinear la distinción intrínseca / extrínseca con la distinción final / instrumental.

La siguiente sugerencia es que debiéramos dar un paso adicional en la misma dirección, y tratar los bienes finales como una especie de bienes intrínsecos. He argumentado anteriormente, en la crítica de Christine Korsgaard, que el término que contrasta con «final» no necesita ser meramente «instrumental», sino algo más general: propuse la etiqueta «derivativo». Ésta, en sí misma, pretendía ser una propuesta razonablemente no contenciosa. Es más contencioso sugerir, como estoy sugiriendo

ahora, que la distinción final / instrumental en su totalidad debiera ser entendida como una aplicación de una distinción más fundamental entre bondad intrínseca y —usando el término ahora más ampliamente que antes— bondad derivativa. La razón por la que esta propuesta es más contenciosa se relaciona con un punto acerca de la bondad final que hemos aceptado a lo largo de la discusión: que la noción básica en esta conexión es la de alguien que quiere o persigue algo como un fin o bien final, y que la noción de que algo *sea* un bien final ha de ser explicada en términos de esto, por ejemplo, como lo que una persona sabia o racional perseguiría como un fin.

De acuerdo con la propuesta presente, la bondad intrínseca será tratada de un modo similar. La noción de que algo es un bien intrínseco será explicada en términos de una noción más básica de alguien valorando algo como un bien intrínseco.[19] Es importante ver que esto no implica que todo valorar sea reducible a actitudes prácticas: «valorar» no implica «querer» o «perseguir» o «tratar de producir» (o una disyunción de ellas). Esto es particularmente significativo para nosotros, que, a diferencia de Platón, consideramos que en una gama de cosas en el mundo hay bondad intrínseca, aunque no sean fines o bienes finales: las obras de arte, por ejemplo, o la belleza natural. El valorar tales cosas no puede ser reducido a actitudes prácticas. Puede, desde luego, en varias conexiones, ser expresado en actitudes prácticas, y sería una cosa vacía si no pudiese ser expresado en tales actitudes, aun cuando haya algunas circunstancias en las que no puede ser expresado en nada más que el desear. Qué involucra exactamente el valorar en varias circunstancias, incluyendo qué actitudes prácticas pudiera involucrar, es una pregunta importante, y debiéramos esperar que las respuestas a ella sean razonablemente abiertas. Esto es, desde luego, parte del punto de la misma noción abstracta de «valorar».

Debiera haber respuestas a esta pregunta, de qué está involucrado en valorar una cierta cosa como un bien intrínseco. Debiera haber una respuesta, también, a una pregunta significativa adicional, de por qué debiéramos valorarla de esta manera. Esto conduce al lugar de la explicación entre estas nociones. Es común a todas las explicaciones, presumiblemente, que lo extrínseco o derivativo sea explicado en términos de lo intrínseco. Las preguntas interesantes tienen que ver con la explicación de lo intrínseco. Hasta ahora hemos supuesto, como Platón supuso cuando estaba ocupado con la Forma de lo Bueno, que la bondad intrínseca debiera ser autoexplicativa. Esta idea resultó ser estéril. Sin embargo, cuando considerábamos la explicación de Platón del bien final de la justicia, encontramos que (en relación con sus propias suposiciones) era capaz de explicarlo en términos de que necesitábamos tratar la justicia como un bien final, y de que éramos capaces de hallar el sentido de proceder así.

Mi última sugerencia es que debiéramos extender este esquema a la bondad intrínseca en general. Abandonamos la idea infructuosa de que la bondad intrínseca es autoexplicativa. Decimos que algo es intrínsecamente bueno si necesitamos valorarlo como intrínsecamente bueno, y podemos hallarle sentido a proceder así.[20] La fórmula «podemos hallarle sentido a proceder así» pretende asegurar un lugar en esta discusión para algo que es casi siempre una buena idea en filosofía, la explicación sin reducción.

Podemos tomar el caso de las relaciones de confianza, o, más generalmente, honestas entre las personas.[21] Esto es ampliamente considerado como una buena cosa, y hay mucho que decir acerca de por qué es una buena cosa. El valor de la confianza y la confiabilidad no es autoexplicativo, y afirmar que lo fuera sería dejarlo inexplicado, un objeto de la intuición vacía. No obstante, la bondad de estas cosas no es tampoco meramente derivativa. La consideramos realmente como intrínseca. Más aún, tenemos que considerar estas cosas como intrínsecamente buenas si es que han de ser derivativamente buenas, puesto que muchos de sus buenos efectos, e incluso su existencia, dependen de que sean valoradas como bienes intrínsecos. Así, ¿qué se necesita para que seamos capaces de entenderlas como bienes intrínsecos? Tenemos que ser capaces de pensar reflexivamente en que la confianza y la confiabilidad encajan en una estructura de cualidades humanas y relaciones sociales, de un modo que las relacione con otras cosas que valoramos, y que no las reduzca a un artilugio para maximizar la utilidad o para escaparnos del dilema del prisionero. Si apareciesen al entendimiento reflexivo como simplemente tal artilugio, la idea de que eran intrínsecamente buenas se desbarataría, y no podríamos llegar a comprenderlas como bienes intrínsecos. Si podemos llegar a entender estas cosas como bienes intrínsecos, no estamos *pretendiendo* que sean bienes intrínsecos. Eso sería otra cosa: sería pretender que las necesitamos, o pretender que pudiéramos entenderlas como bienes intrínsecos, y ninguna de estas cosas necesita ser así. Si podemos llegar a entender la confiabilidad en tales términos, entonces habremos *construido* un bien intrínseco.

La Forma de lo Bueno de Platón es un ejemplo peculiar y muy extremo de lo que tiene que ser un bien intrínseco si ha de ser considerado como un tipo de cosa que se presente como autoexplicativamente buena, anterior a cualesquiera consideraciones de cómo podríamos valorarla. Hemos visto cuán poco contribuye esto a la empresa de Platón. Por otra parte, hemos visto cuánto logra Platón, en sus propios términos, formulando las preguntas «¿necesitamos valorar la justicia como un bien final?» y «¿podemos hallarle sentido a proceder así?» Si usamos «intrínseco» en el nuevo y más amplio modo, Platón estará formulando estas preguntas acerca de la justicia como bien intrínseco, y al responder a ellas, habrá construido un bien intrínseco.

[*] Algunos pasajes de este artículo son una reedición o una adaptación, con el permiso de los editores (a quienes damos agradecidamente nuestro reconocimiento), de B. Williams, «Plato against the Immoralist», en O. Höffe (ed.), *Platons Politeia*, Akademie Verlag, Berlín, 1997, pp. 55-67, y B. Williams, *Plato: The Invention of Philosophy*, Phoenix, Londres, 1998 [respectivamente, cap. VI, *supra*, y cap. X, *infra*, del presente libro (E.)]. [Para el traslado de las citas de Platón a nuestro idioma se tomaron en consideración las siguientes traducciones: *El banquete, o del amor*, en *Diálogos*, Espasa Calpe, México, 1999, y *Banquete*, en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2000. Para las citas de Aristóteles se consideraron estas traducciones: *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2000, y *Moral, a Nicómaco*, Espasa Calpe, México, 1994 (en ambos casos, se tomaron en cuenta las traducciones al inglés) (T.).]

[1] Tras conceder la vasta gama de acepciones que posee el término δικαιοσύνη en la *República*, se puede suponer que el asunto bajo discusión es el valor general de las restricciones éticas en las relaciones de uno con otras personas. «Justicia» es la única traducción apropiada del término, y me atendré a ella, pero se debe mantener en mente el amplio alcance del asunto.

[2] «Consecuencias» traduce más de una expresión: τὰ ἀποβαίνοντα 357B6; ὅσα γίγνεται ἀπ' αὐτῶν, D1358B6. Hay, desde luego, varias referencias a consecuencias específicas de la justicia, o específicamente de la reputación asociada a ella.

[3] χρὴ ζῆν: para la fuerza de χρὴ, *cf*. B. Williams, *Shame and Necessity*, p. 184 n. 57, y los materiales citados ahí. Hacia la época de Platón, el término porta un cierto contraste con δεῖ, el cual introduce más bien una noción de necesidad (relativamente) externa. Así, en la *República*, la idea de que la vida justa es una vida que uno «debiera» (χρὴ) vivir es contrastada con la idea de que uno «tiene que», o es «forzado a», vivirla: *cf*. 358C, las personas persiguen la justicia como necesaria, no como buena.

[4] κρείττω; ἀμείνων 358C.

[5] No está claro, en particular, si el hombre genuinamente justo «aparece» como injusto porque tiene una noción no convencional de la justicia, de modo que el mundo juzga desfavorablemente el carácter que tiene de verdad; o porque el mundo de hecho malentiende su carácter. He discutido el pasaje en *Shame and Necessity*, pp. 98 y ss. con n. 46; y véase n. 47 para el punto de que la referencia a Esquilo no ayuda.

[6] «Two Distinctions in Goodness», *Phil. Rev*. 92 (1983); reed. en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996. La cita, y la que sigue, figuran en la reed. en la p. 250.

[7] El diálogo puede sugerir que esto mismo es una expresión del deseo de que lo bueno esté con uno para siempre, 206A. No abordaré esto aquí.

[8] Esto ayuda a responder a la pregunta que acosa a la versión de Platón sobre Sócrates: por qué el ser amado por Sócrates no transformó a Alcibíades: por haber amado a Sócrates debía haber hecho eso, y no sabía cómo hacerlo.

[*] Meta. [E.]

[9] 210A2; A4; E3; 211B5.

[10] Qué tanto, y en qué modos, puede llegar tal sensación, en una forma no interpretada, incluso a aquellos que no se están aproximando a lo erótico del modo correcto, es una cuestión para la cual los discursos anteriores sugieren respuestas.

[11] a6 τῶ ν πολλ ῶ ν καλ ῶ ν μῶν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρόν φανήσεται; significa «… no parecerá tan feo», no «no parecerá ser feo».

[*] Deseo, amor. [E.]

[12] Para ᾧ προσήκει ψυχῆς, *cf*. *Simposio* 212 a1, ᾧ δεῖ.

[13] Para el papel de la vergüenza en la experiencia ética de los griegos (y, desde luego, en la nuestra propia), véase *Shame and Necessity* (n. 3, *supra*), en particular capítulo iv y nota final 1.

[14] *Gorgias* 474c y ss. κακόν y αἰσχρόν aparecen principalmente en esta discusión en sus formas comparativas.

[15] Mi muy austero resumen sigue lo que supongo son los puntos en el diálogo que son más significativos

para la cuestión presente. Es innecesario decir que se pueden extraer otros patrones importantes de lo que es un muy rico conjunto de argumentos.

[16] En conexión con la posterior discusión de Pericles, Sócrates está en efecto presentándole a Calicles un dilema para el inmoralista aristocrático u oligárquico: el Imperio ateniense, el cual era gobernado de modos que él debiera admirar, era gobernado por una democracia.

[17] Es una idea calicleana, obvia en su discurso de apertura acerca de la naturaleza y la convención (482E y ss.), que los respetables admiran secretamente a los despiadados, a menos que hayan sido intimidados para no hacerlo. Esto es muy cercano a la inspiración de la historia del anillo de Giges en la *República*.

[18] He discutido una dificultad acerca de esto, implícita en la supuesta analogía, en «La analogía entre la ciudad y el alma en la *República* de Platón», en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y A. O. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Van Gorcum, Assen, 1973, pp. 196-206 [véase el cap. VII del presente libro (E.)].

[19] Esto significa, desde luego, que no podemos explicar «valoramos X como un bien intrínseco» como «valoramos X porque creemos que es un bien intrínseco».

[20] No pienso que «necesitamos» sea demasiado fuerte, siempre y cuando se conceda una explicación de que «X es un bien intrínseco». La explicación abre espacio para que las personas traten algo como un bien intrínseco (por ejemplo, como un fin), sin que tengan que sostener que es un bien intrínseco *überhaupt*.

[21] Discuto en detalle este ejemplo de construir un bien intrínseco en *Truth and Truthfulness*, Princeton University Press, Princeton, 2002.

# IX. La teoría de los nombres de *Crátilo* y su refutación

EN EL MISMO COMIENZO DEL *CRÁTILO* DE PLATÓN, HERMÓGENES EXPLICA la concepción de Crátilo diciendo que supone que hay cierta corrección natural *(orthotēs)* de los nombres; que esta corrección es la misma para todos los grupos lingüísticos, y (muy fuertemente) que no tiene nada que ver con el nombre que cualquiera realmente le aplica a cualquier cosa; de este modo, se cita a Crátilo diciéndole a Hermógenes: «Tu nombre, al menos, no es Hermógenes ni aunque te llame así todo el mundo» (383b). Este último punto implica algo que explícitamente emerge después: que, para Crátilo, la pregunta de si alguna palabra *«N»* es el nombre *correcto* de un ítem dado es la misma que la pregunta de si *«N»* es el nombre de ese ítem en absoluto.

La suposición de que las respuestas a aquellas preguntas deben ser las mismas no la comparten todos en el diálogo. La comparte Hermógenes, por razones que son (a grandes rasgos) las opuestas de las de Crátilo. No la comparte Sócrates, cuya posición final requiere que distingamos las preguntas; o en vez de eso, para decirlo más precisamente, requiere que hagamos una distinción que podemos hacer convenientemente en términos de una posible divergencia entre *el nombre de X y el nombre correcto de X*, y que es frecuentemente hecha así en el diálogo, pero que también puede ser expresada, como veremos posteriormente, en términos de dos tipos de corrección.

Al tratar de dar alguna explicación de la teoría de los nombres de Crátilo, habré de subrayar particularmente esa distinción y la negación que hace Crátilo de ella. Algo de lo que incluyo en esa teoría no es propuesto por Crátilo en el diálogo, sino por Sócrates en el transcurso de su intento, con Hermógenes, de elaborar una noción de la «corrección de los nombres» (véase 391b para el comienzo de su investigación); pero Crátilo adopta plenamente su teoría (428c), y, sea cual fuere el estatus que puedan tener estas concepciones, son (al menos en bosquejo) consecuencias de las concepciones generales que son refutadas en el argumento en contra de Crátilo al final del diálogo. La pregunta de si Platón exhibe un apego independiente a ellas la abordaré al final.

De acuerdo con Crátilo, entonces, si *«N»* no es el nombre de un ítem dado, no hace diferencia si la gente lo llama *«N»* o, quizá, trata de llamarlo así: la incomodidad en este punto crecerá hasta convertirse en objeción. Igualmente, si es el nombre de ese ítem, no hace ninguna diferencia el que las personas no lo llamen así. La relación de nombre es

puramente binaria, pues relaciona una palabra con un ítem. Los nombres pueden, por supuesto, ser de tipos diferentes, y si bien los primeros ejemplos son nombres propios de personas, éste no es el caso básico, y la teoría se aplica a los términos generales; es más, se aplica a los nombres propios porque se aplica a los términos generales. Exactamente qué tipo de ítem es nombrado por un término general es una pregunta sobre la cual el diálogo no nos da ninguna ayuda, y no tiene que concernir a la presente discusión.

¿Qué podría ser tal relación binaria? El primer nivel de discusión que contribuye a responder la pregunta nos da el principio de que si *«N»* es el nombre de un ítem dado, y *«N»* puede descomponerse etimológicamente en otros nombres, entonces la combinación de aquellos nombres debe ser apropiada al ítem. Pero esto, claramente, sólo plantea otra pregunta; finalmente tenemos que invocar una teoría de los elementos, y éstos logran su relación con lo que es nombrado a través de la imitación *(mimēsis)* (422 y ss.), siendo la idea básica, transmitida de una manera suficientemente esquemática, que la acción de producir un cierto sonido vocal se asemeja a algún proceso en el dominio de lo que ha de ser nombrado. Respecto a esta teoría, elaborada en detalle a través de los trabajos de la sección etimológica, y presentada con un inmenso grado de ironía por Sócrates a Crátilo, éste acepta que representa su concepción (428c).

Vimos originalmente que Crátilo sostiene:

*1)* Si *«N»* es el nombre en absoluto de un ítem, es el nombre correcto de ese ítem.

Hemos ahora aprendido que:

*2)* Si *«N»* es el nombre de un ítem, *«N»* mantiene una cierta relación compleja con ese ítem.

Llamemos a esa relación *la relación* ϕ. La relación ha de ser explicada en términos de los procedimientos mediante los cuales los nombres se descomponen en otros nombres, y, en última instancia

*3)* La relación ϕ está fundada en la idea de que un elemento de un nombre es un *mimēma* (430a9) de un proceso o característica natural.

Hay una dificultad al acecho en esto que Platón parece marcar sin proseguir. (3) Requiere que haya elementos de nombres que estén relacionados con la realidad a través de la *mimēsis*, pero no requiere que sean ellos mismos nombres: desde luego no lo son, y un nombre elemental —la cosa más simple que es ella misma un nombre— es, en relación con estos elementos, en sí mismo un complejo.[1] Aunque la teoría permite esto, no parece haber razón por la que debiera efectivamente requerirlo. Sócrates se halla obviamente en lo correcto al decir en 422b que la corrección de aquellos nombres que son elementales tendrá que ser sometida a prueba «por algún otro método» *i. e.*, no por resolución etimológica; pero no se sigue que deban descomponerse en algo que no sean nombres. Podrían ser nombres cuya corrección ha de ser sometida a prueba por un método que no involucre resolverlos en absoluto.

No está claro por qué no debiera la teoría arrojar este resultado. Se halla, desde luego, el asunto de que los simples últimos son sonidos, los cuales, con excepción de las vocales, no pueden ser proferidos por sí mismos: lo más cerca que podemos llegar a

aislarlos en el habla es agregar elementos adicionales y arbitrarios para hacerlos pronunciables. Esto, desde luego, se dice en 393e, meramente para ilustrar, temprano en el debate con Hermógenes, la idea general de que la adición o sustracción de algunos elementos no tiene por qué destruir el efecto de un nombre. Pero el estatus de los elementos seguramente plantea una pregunta acerca de la teoría de la relación ϕ. ¿Por qué los elementos últimos, cuando se convierten con un poco de ayuda en nombres aislables, resultan ser los nombres de aquellos sonidos (o letras), y no los nombres de las características naturales con las cuales están vinculados por la *mimēsis*? El problema para Crátilo no debiera ser meramente que la palabra para dureza pueda ser o bien *sklērotēs* o bien *sklērotēr* (434c), sino que no es *rh(ō)*.

Cuando Crátilo entra al diálogo en 428, reivindica las bases (1) de su posición en los términos más fuertes posibles, resistiendo al mismo tiempo la sugerencia de Sócrates de que los «legisladores» *(nomothetai)*, considerados como los que impusieron originalmente los nombres, han hecho su trabajo mejor o peor. «Así que, ¿son todos los nombres correctamente aplicados *(orthōs keitai)*?», pregunta Sócrates, y Crátilo responde: «Sí, por lo menos todos los que son nombres» (429b10-11). En respuesta, Sócrates hace explícita la distinción negada por (1), en la forma de distinguir entre la concepción de que el nombre «Hermógenes» no se aplica *(keisthai)* en la tercera persona presente, y la concepción de que se aplica, pero «no correctamente»; y Crátilo dice que no se aplica a él en absoluto, sino que es el nombre de alguien que tiene la naturaleza apropiada, *i. e.*, con quien el nombre tiene la relación ϕ.

El paso esencial de Sócrates para refutar estas aseveraciones es mostrar que no dejan a Crátilo con nada coherente que decir cuando uno introduce la dimensión de lo que los hablantes, de hecho, hacen con los nombres, una dimensión necesariamente dejada fuera por cualquier concepción que encuentre la entera explicación del nombrar en la relación ϕ, puesto que esa relación es simplemente una relación entre palabras y cosas. El primer ejemplo de Sócrates (429e) ingeniosamente introduce la acción de dirigirse a alguien *(proseipein)* con el nombre incorrecto. El ejemplo es de alguien que, en un lugar del extranjero, saluda a Crátilo y dice: «¡Bienvenido, visitante ateniense, Hermógenes, hijo de Esmicrión!»[2] La cuestión es: ¿no *se dirige* siquiera a Crátilo, sino a Hermógenes? ¿O a nadie? Cuando Crátilo replica que tal persona le parecería a él *phthenxasthai allōs*, «hablar —uno podría pensar que significa— sin propósito», su respuesta deja a Sócrates todavía con el espacio para preguntar (de manera más bien extraña) si de lo que habló era verdadero o falso; pero esto provoca la explicación de que estaría haciendo un ruido, como alguien golpeando una cacerola, y esto retrospectivamente ofrece la posibilidad de una lectura diferente para *allōs:* estaría *meramente* produciendo habla.[3]

Esta conclusión puede ser relacionada muy simplemente con la posición de Crátilo. Es importante que Crátilo no tenga que decir (lo cual sería simplemente falso) que el hablante se dirige a Hermógenes más que a Crátilo. Puede decir razonablemente que hay un acto de habla, lo que podría ser llamado «dirigirse a alguien por nombre», tal que hay dos condiciones necesarias separadas para que sea verdadero que *X* se dirige a *Y* por

nombre:

(i) *X* se dirige a (le habla a, le dirige palabras a, etc.) *Y;*
(ii) En el decurso de (i), *X* usa un nombre que es un nombre de *Y*.

Se seguirá que, en la situación en la que Sócrates pone a Crátilo, el hablante no se dirige a nadie por nombre: no a Crátilo, debido a la condición (ii), y no a Hermógenes, debido a la condición (i). Si el propósito de su elocución era dirigirse a alguien por nombre, entonces, desde luego, habló *allōs*, incluso si la glosa final de Crátilo sobre esa falla es un poco exagerada.

Sin embargo, eso no lleva a Crátilo muy lejos, y una vez que el aspecto de la cuestión relativo al acto de habla es en absoluto planteado, Sócrates se halla en condiciones de mostrar que incluso entender la teoría de Crátilo requiere que uno entienda posibilidades que Crátilo niega. Muestra esto, primero, respecto a los errores, y, en última instancia, respecto a la convención.

Crátilo negó que, en la situación imaginada, el hablante se dirigiera a alguien por nombre, puesto que no satisfizo ninguna de las condiciones para hacer eso respecto a ninguna persona. Pero no puede negar que el hablante satisfizo la condición (i) respecto al hombre situado frente a él: ciertamente, por ejemplo, le habló a él. Más aún, usó un nombre particular en relación con él; y Crátilo debe saber todo eso, o no podría diagnosticar la situación como lo hace. Así, Crátilo debe aceptar que el hablante ejecutó *algún* acto de habla en relación con el hombre ubicado frente a él, y, desde luego, debe saber qué significa que *X llame* a *Y «N»*. Pero si esto es así, entonces debe saber qué es que *X* llame a *Y «N»* aunque *«N»* no sea el nombre de *Y*, y se halla en condiciones de reconocer un error. Más aún, debe saber qué es que casi todo el mundo usualmente llame a *Y «N»*, y se halle en condiciones de reconocer una convención.

El argumento acerca del error es desarrollado en términos de la asignación *(dianomē)* de nombres. Uno puede identificar *Y*, y un nombre particular independientemente de otro, y uno puede traer ese nombre a la atención de *Y* (431a1-2, *cf.* 430e6-7, expresiones muy enérgicas de confrontación perceptual), así como uno puede atraer a su atención una cierta imagen; y uno puede sostener que lo que está siendo desplegado es su nombre o imagen. Sea cual fuere la relación que constituye a un nombre particular como su nombre —si, por ejemplo, como cree Crátilo, es con mucho la misma relación que constituye a una imagen como su imagen—, esa aseveración puede ser falsa. Incluso cuando lo es, ha habido ciertamente una asignación; por ende, hay asignaciones erróneas de nombres.

Es importante ver qué es una *dianomē*. Es una actividad que puede ser ejecutada sobre nombres o imágenes en relación con sus objetos, y, de acuerdo con la introducción que hace Sócrates de ella (430d), tiene las propiedades de que, en el caso de la imagen, si la imagen es asignada a una persona de la cual es la imagen, entonces la *dianomē* es correcta *(orthē)*, mientras que en el caso de un nombre, si es asignado a la persona de la

cual es el nombre, entonces la *dianomē* es tanto correcta como verdadera. Esto sugiere que la *dianomē* no involucra simplemente la aseveración «ésta es tu imagen (nombre)», pues en cualquier sentido en el que eso sea verdadero o falso, así como correcto o incorrecto, con los nombres, lo es igualmente con las imágenes. Debiéramos más bien esperar que *dianomē* sea una actividad que, cuando se hace con un nombre, arroja un *logos*, algo que puede ser verdadero, y cuando se hace con una imagen, no lo hace. Podemos imaginar a la *dianomē* sin palabras de una imagen: pasándosela al sujeto, por ejemplo; y podemos imaginar una parcialmente hecha con palabras, en la forma de alguien diciendo, por ejemplo: «Tú eres…» y presentándole una imagen. La analogía con esto en el caso de los nombres sería decir: «Tú eres…» y presentarle un nombre. Pero «presentar un nombre» es en sí misma una actividad lingüística (*cf.* 387c6, «nombrar es una parte del hablar»), y decir: «Tú eres…», seguido por presentar *«N»*, es lo mismo que decir «Tú eres *N*», lo que, a diferencia de su análogo con la imagen, puede ser verdadero así como correcto.[4] Desde luego, hay también un tipo de enunciado que está disponible en ambos casos; ese enunciado que Sócrates da, y que en el caso del nombre adopta la forma «éste es tu nombre».

Nada aquí, más que en ninguna otra parte, restringe la discusión a los nombres propios. Desde luego, en el caso de la imagen parece que las imágenes pueden ser tomadas como si atribuyeran las propiedades generales de masculino y femenino (431a3-4). El modelo, por lo tanto, tiene algún potencial para destruir aquellos argumentos generales en contra de la posibilidad de la falsedad, asociados naturalmente con la posición de Crátilo, que hacen una aparición en 429d; y eso es reconocido, de una manera más bien esquemática, en 431b. Aquellos argumentos descansan, de un modo u otro, en la idea de que una expresión *«E»* no puede dejar de adecuarse a la realidad, puesto que debe haber sido asignada o bien a nada, o bien a cualquier cosa que sea con la que se adecue. Pero este crítico debe tener alguna concepción de lo que cuenta como «adecuarse», como lo he llamado, y de qué es que un *«E»* dado se adecue. Pero, por otro lado, tiene un entendimiento de (al menos) algunos enunciados de la forma *«"E"* se adecua a *eso»*, un entendimiento que permite también la posibilidad de que tal enunciado sea falso; y esa posibilidad es la misma que la de que *«E»* no se adecue a la realidad.

Esto tiene la misma estructura que el argumento *dianomē* en el *Crátilo*. Desde luego, el potencial para destruir el argumento en contra de la falsedad no puede ser plenamente comprendido hasta que se encuentre un modo *general* de ubicar independientemente el ítem al que *«E»* se adecua o no se adecua, y esto no es logrado hasta el *Sofista*, si es que ocurre entonces. La tesis de que el *Crátilo* no logra esto ha sido planteada por John McDowell,[5] quien señala que la «función de indicar aquello de lo que se está hablando no se acredita a un constituyente en la explicación», sino que tiene que ser ejecutada por un acto de confrontación. (Una limitación similar, se podría decir, se puede encontrar en la explicación dada por el *Teeteto*, en tanto que es siquiera parcialmente exitosa, de los enunciados de identidad falsos.) El *Crátilo*, sin embargo, desaprueba cualquier intento de dar una respuesta general (429d7-8), y lo que dice quizá tiene un potencial más grande

de ser generalizado de lo que la crítica permite. McDowell también objeta que la contribución del *Crátilo* no es meramente limitada sino fallida, sobre la base de que trata de asimilar la falsedad a la precisión parcial, como si se pudiera descubrir que una expresión no se adecua a la realidad sólo si su configuración general fuese correcta pero otras características erróneas. Pero esto es conectar la discusión de *dianomē* demasiado estrechamente con lo que sigue. Esa discusión dura hasta 431c3, y, desde luego, se relaciona, aunque no en términos muy generales, con las perplejidades de la falsedad; desde 431c4, Sócrates desata una discusión adicional (*au*, c4), diseñada para tratar con la relación ϕ misma.

Esta discusión retorna a los asuntos del *dar* nombres, y las actividades de un *nomothetēs*. Se podría pensar que Platón provoca confusión al moverse tan fácilmente entre el dar nombres y el uso de las palabras establecidas, puesto que las posibilidades de error son evidentemente tan diferentes en las dos. Pero —como lo ve claramente Platón — son diferentes sólo si se hacen ciertas suposiciones, suposiciones que son negadas por Crátilo. De acuerdo con Crátilo, no hay ningún acto que un *nomothetēs* o cualquier otro pueda ejecutar para *hacer que «N»* sea el nombre de *Y:* o bien *«N»* mantiene la requerida relación ϕ con *Y* o bien no lo hace. Por ende, lo que es llamado «dar nombres» sería meramente una variante trivial del describir. La distinción entre dar nombres y usar un nombre establecido se derrumbará también al otro extremo del espectro, con esa concepción radical del tipo Humpty-Dumpty que Hermógenes ofrece desde temprano (384d1-2, 385a) como una versión de lo que contrapone a Crátilo. Como Crátilo asimila el dar nombres al describir, así esto asimila el describir al dar nombres. La concepción, opuesta a estas dos, de que lo que es el nombre de *Y* depende de «acuerdo y costumbre»,[6] precisamente hace espacio para la distinción, puesto que hay una importante diferencia entre seguir una práctica y tratar de iniciarla.

En su ataque a la relación ϕ misma, Sócrates muestra primero que hay un conflicto entre la fe de Crátilo en la *mimēsis* (su tesis [3]) y la concepción del todo o nada que adopta de la relación-de-nombre, puesto que la *mimēsis* depende de la semejanza, y la semejanza es una cuestión de grados. La misma noción de que una cosa sea un *eikōn*, una representación, de otra, involucra este punto, pues la única noción *absoluta* de semejanza que pudiera usarse es la indistinguibilidad, pero un ítem indistinguible de Crátilo no sería una representación de Crátilo, sino «otro Crátilo». La misma idea de una representación de *X*, tal como lo que Crátilo supone que un nombre es, ya implica al menos una selección entre las propiedades de *X*. El siguiente argumento, que incluye los ejemplos en 434-435, opera desde este punto para mostrar que podemos reconocer que *«N»* es el nombre de *Y* independientemente de la exactitud de su representación, y esto, como el argumento acerca de *dianomē*, socava la tesis (1). Pero va más allá, pues las mismas consideraciones muestran que uno puede reconocer a *«N»* como el nombre de *Y* independientemente de toda semejanza. (3) es erróneo, y, como dijera Hermógenes (414c2), poner a la semejanza a hacer este trabajo es un negocio dificultoso,[7] y tenemos que recurrir al acuerdo. Es meramente costumbre y acuerdo lo que hace a un nombre

dado el nombre de un ítem dado, y esto excluye no meramente a este candidato particular para la relación ϕ sino cualquier tipo de relación ϕ como constituyente de la relación-de-nombre misma.

La conclusión se puede poner en términos de las condiciones para que algo sea un nombre; y eso podría dejar abierto si hubiera alguna cuestión adicional acerca de la corrección de los nombres que usamos, tal como son las cosas. Alternativamente, la conclusión misma podría ser expresada en términos de corrección, como lo es en 435c. En aquellos términos, la conclusión sería que el acuerdo y la costumbre gobiernan la corrección cotidiana: serían los determinantes de si alguien ha usado correctamente un nombre que tenemos en nuestra lengua. En ese caso, la cuestión adicional que podría posiblemente surgir sería acerca de la corrección de nuestro uso de la lengua. Podemos entonces distinguir dos modos en que se pueden plantear cuestiones acerca de la corrección. Hay ciertamente cuestiones de corrección interna, que han de ser dirimidas con referencia a nuestras prácticas lingüísticas. Puede o no ser una cuestión de corrección externa, una cuestión acerca de la corrección de nuestras prácticas lingüísticas.

Sócrates está de acuerdo con Hermógenes en que la costumbre y el acuerdo son los determinantes únicos de la corrección interna. Hermógenes, sin embargo, piensa que no hay una cuestión adicional de corrección externa, mientras que Sócrates piensa que sí la hay: hay requerimientos sobre lo que un lenguaje tiene que ser, que se siguen de lo que tiene que hacer. Éste es el quid de las analogías de la herramienta en 387 y ss. Pero esto, como Kretzmann[8] ha dejado muy en claro, no tiene nada que ver con ninguna idea de que las propiedades materiales de las palabras se asemejen al mundo, como había sido afirmado en la teoría de la relación ϕ. Los recursos del lenguaje pueden ser adaptados mejor o peor a los requerimientos de la dialéctica, y eso lo haría mejor o peor en un sentido externo, pero será eso solamente por virtud de sus propiedades estructurales y las relaciones semánticas de sus términos entre sí, y no por virtud de su configuración o sonido o ninguna otra característica tal.

Sócrates, entonces, difiere tanto de Hermógenes como de Crátilo al pensar que hay dos cuestiones, de corrección interna y externa; o, en la formulación alternativa, que hay una cuestión acerca de lo que es el nombre para un ítem dado, y otra acerca de si las prácticas que indudablemente le asignan ese nombre son correctas. Hermógenes piensa que hay solamente una cuestión, que es dirimida recurriendo a nuestras prácticas. Crátilo piensa que hay una cuestión, que ha de ser dirimida por el recurso básicamente externo de la relación ϕ; pero la propia respuesta de Sócrates a la cuestión externa será sobre líneas totalmente diferentes de eso.

Las conclusiones de Sócrates no son formalmente inconsistentes con aseverar que los nombres de hecho poseen realmente algunas características miméticas; ni excluyen estrictamente la meta de remodelar el lenguaje de tal modo que los nombres adquieran tales características. Muchos han pensado que Platón muestra algún verdadero apego al principio mimético. Pero, por lo que concierne al lenguaje real, el tratamiento de la empresa etimológica como un todo, y particularmente del aspecto mimético, está cargado

de ironía y advertencias (*cf.* 426b1, la referencia al experto; 428d, las dudas de Sócrates, y muchos otros pasajes); mientras que es un hecho notable que Sócrates está dispuesto a volver a realizar la diagnosis entera del lenguaje sobre bases opuestas a los principios heracliteanos que él y Hermógenes habían utilizado. Es más, dice en 435c2-3: «Me place que los nombres tengan la mayor semejanza posible con las cosas», una formulación neutral que se halla entre la explicación del lenguaje real y la aspiración a uno mejor; pero es permisible tomar esto como si se refiriera a lo que Sócrates, desde luego, había aseverado mucho antes, que la estructura del lenguaje debiera representar la estructura de las cosas.

Ciertamente esto es todo lo que debiéramos esperar que Platón encuentre importante. Aquí uno debe mantener en mente no meramente las conclusiones ya discutidas, sino los argumentos poderosamente desmistificadores hacia el final del diálogo acerca de lo que podría aprenderse del lenguaje. La *mimēsis* cratileana no es lo que hace que nuestros nombres funcionen como nombres, y, si exhiben tales características en absoluto, surge la pregunta de cómo llegan a hacerlo. En el mejor de los casos, serán un registro fluctuante de observaciones hechas por los *nomothetēs* (como uno pudiera decir, por la experiencia humana). Como receta para la mejoría lingüística, nuevamente, el principio mimético no tiene nada que ofrecer. Las funciones del lenguaje, y los propósitos para los cuales podría mejorarse, son enseñar, aprender, informar, dividir la realidad. El conocimiento requerido para eso puede aparecer en el lenguaje sólo si alguien ya lo posee; y si bien podría tener caso hacer que ese conocimiento apareciera estructuralmente, y de esa manera lograr que mejorara dialécticamente el lenguaje, no puede tener caso alterarlo en la dirección de la *mimēsis* cratileana.

Incluso si no es formalmente inconsistente con ella, un apego a la *mimēsis* cratileana es de hecho proscrito por las conclusiones del *Crátilo*. Este diálogo brillante, realista y todavía poco estimado no solamente muestra que la idea de que el lenguaje tiene poderes miméticos no podría explicar lo que es el lenguaje; permite que la creencia en tales poderes parezca ser lo que es, una creencia en la magia.

## Nota final

La frase en 435c4-5, γλίσχρα ἡ ὁλκή αὕτη τής ὁμοιότητος, ha recibido varias traducciones. LSJ incautamente ofrece «aferrarse» para γλίσχρα y «fuerza atractiva» para ὁλκή. Jowett trata esto, así como el uso por Hermógenes de γλίσχρως en 414c2, que se menciona explícitamente aquí, en términos de «hambre», y en la *República* 488a2, ὡς γλίσχρως εἰκάζω es usualmente tomado sobre las mismas líneas: «cuán codicioso soy de símiles». Otros han tomado γλίσχρα como si significara «andrajoso», pero este sentido (*e. g.* d.23.208) claramente proviene de la noción de tacaño o de estar apegado al dinero de uno, lo cual no encaja; en cualquier caso, difícilmente va bien con el comentario de que recurrir al acuerdo es algo φορτικόν. Ninguna línea de lectura

presta suficiente atención a 414c, donde el adverbio tiene que unirse a verbos que expresan la adición o sustracción de letras por el intérprete etimológico, mientras que la réplica de Sócrates cita, en el usual tono irónico, condiciones que supuestamente hacen necesarias estas elaboradas maniobras. Esto encajaría con una interpretación de 435 que da la γλίσχρα ὁλκή como, llanamente, «un arrastre pegajoso», como hacer que un barco se mueva sobre una grada gomosa: uno tiene que trabajar duro para tratar de mantener en movimiento a la teoría de la semejanza.*

[1] El punto es discutido por Norman Kretzmann: «Plato on the Correctness of Names», *American Philosophical Quaterly*, 8 (1971), pp. 126-138.

[2] El nombre del padre de Hermógenes era Hipónico: 384a8, 406b8. Se ha conjeturado que Crátilo realmente era hijo de Esmicrión: *cf*. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6ª ed.), 11 65.1 y nota.

[3] Se admite que este sentido de ἄλλως, por ejemplo en Sófocles, *Filoctetes* 947, «una mera imagen», está bien atestiguado sólo donde ἄλλως ocurre con un sustantivo (véase Jebb, *ad loc*.). Pero la lectura sugerida, además de empalmarse con la última observación de Crátilo, tiene la ventaja de que le da una réplica que se relaciona con, y socava, *todas* las alternativas que Sócrates presenta en su pregunta. φθέγξασθαι es, desde luego, un término estándar no solamente para los sonidos humanos, sino para los aullidos de los animales (*cf*. Aristóteles, *Historia de los animales* 535a30) y para los ruidos que provienen de las cosas inanimadas: por ejemplo, una cacerola cuando es golpeada, *Tht*. 179d. (Estoy agradecido con los editores por comentarios sobre este asunto.)

[4] *Cf*. la formulación en 429c6 de la pregunta a la cual la discusión de la *dianomē* ayuda a dar una respuesta: «¿No se halla en error alguien cuando dice *que él es Hermógenes*?»

[5] *Plato's «Theaetetus»* (Oxford, 1973), p. 236.

[6] συνθήκη καὶ ἔθος, la frase estándar en el diálogo: *cf*. ἔθει τῶν ἐθισάντων, 384d8. Como señaló Robinson, solamente en ese pasaje y en conjunción con esa frase, en este diálogo νόμῳ expresa el contraste con φύσις: véase «The Theory of Names in Plato's Cratylus», en *Essays in Greek Philosophy* (Oxford, 1969), p. 112.

[7] 435c4-5: véase la nota final, *infra*, para esta traducción.

[8] *Op. cit*., especialmente p. 135.

[*] Quienquiera que conozca a Gwil Owen y esté interesado en la filosofía antigua habrá aprendido de él. Yo mismo, aunque he sido solamente un estudiante de tiempo parcial de estos temas, he tenido la buena fortuna de ser capaz de aprender de él por más de 30 años.

Sin embargo, espero, como otros contribuyentes debieran esperar, que este libro sea leído por muchas personas que nunca habrán conocido a Gwil en absoluto. Esa reflexión frecuentemente tienta a los contemporáneos de hacer reminiscencias, en la esperanza de preservar la esencia de su amigo y maestro para el futuro. Respecto a Gwil como maestro, no necesitamos caer en esa tentación. Sus escritos, en su compresión, su intenso poder de argumentación y su saber brillantemente lleno de ingenio, transmiten mejor que cualquier selección anecdótica lo que ha sido su influencia.

# X. Platón: la invención de la filosofía*

PLATÓN INVENTÓ EL TEMA DE LA FILOSOFÍA TAL Y COMO LO CONOCEMOS. Vivió desde 427 hasta 347 a.C.,[1] y es el primer filósofo cuyas obras nos han llegado completas. Él es también el primero en haber escrito sobre el espectro entero de las cuestiones filosóficas: el conocimiento, la percepción, la política, la ética, el arte; el lenguaje y sus relaciones con el mundo; la muerte, la inmortalidad y la naturaleza de la mente; la necesidad, el cambio y el orden subyacente de las cosas. A. N. Whitehead dijo que la tradición filosófica europea consistía en «una serie de notas a pie de página a Platón»,[2] y su observación encierra cierta verdad. Desde luego, el contenido de las preguntas ha cambiado en toda clase de modos, con el desarrollo de las ciencias y las transformaciones radicales en la sociedad y la cultura. Es importante advertir también que nosotros, a diferencia de Platón, tenemos un fuerte sentido de la importancia de la historia para entender la vida humana, pero este sentido ha aparecido muy recientemente, y se halla ausente no solamente en Platón sino en la mayoría de los filósofos anteriores al siglo XIX, quienes tendían, como él y bajo su influencia, a pensar que las verdades más importantes eran atemporales.[3]

La filosofía occidental no solamente empezó con Platón, sino que ha pasado la mayor parte de su vida en su compañía. Hubo un periodo en la Edad Media cuando casi todas sus obras eran desconocidas, pero antes de eso, y después del redescubrimiento de sus textos (Petrarca en el siglo XIV tenía un manuscrito de Platón), ha sido leído y ha sido un punto de referencia. Algunos pensadores, en varios estilos diferentes, se han concebido a sí mismos como «platónicos»; la mayoría de los otros no lo han hecho, y muchos rechazan cada una de sus posiciones distintivas, pero todos ellos se hallan indirectamente bajo su influencia. Todos estamos bajo la influencia de pensadores que no leemos pero, en el caso de Platón, las personas también voltean continuamente a ver su obra misma. Él es en cualquier caso un gran escritor, que puede exhibir extraordinario ingenio, encanto y poder; pero, más allá de eso, su genio como escritor filosófico se expresa de un modo especial. Muchos filósofos escriben tratados, donde analizan el problema, argumentan contra otras posiciones y proponen sus propias soluciones. Platón no: él escribió diálogos. Con la excepción de algunas *Cartas*, que son dudosamente genuinas,[4] todas las obras de Platón son de esta forma. Debido a que son diálogos, siempre hay algo más y algo

diferente que encontrar en ellos, no meramente en el modo en que esto es verdad de todas las grandes obras de la filosofía, sino porque Platón especialmente se propone que sea así. La forma de diálogo no es, en su mayor parte, meramente un modo hábil de decirle algo a uno. Es una entrada y una invitación al pensamiento.

Platón mismo nunca aparece en los diálogos.[5] En la mayoría de ellos, una parte principal la desempeña la impactante figura de Sócrates, el maestro de Platón. Son con mucho nuestra fuente más importante para saber cómo era Sócrates.[6] Él es la inspiración de los diálogos en más de un modo. Sócrates no escribió nada, y, lo que es más, sostuvo que no sabía nada, dedicándose él mismo, parece, a involucrar a las personas en conversaciones en las que cuestionaba sus creencias más básicas y mostraba que carecían de bases para ellas. Este método se describe en varios de los diálogos de Platón, y muchos de ellos lo exhiben en acción. Pero el legado de Sócrates no fue meramente un asunto de método. Su vida, y más particularmente su muerte, dejó a Platón con algunas de sus preocupaciones más profundas. Sócrates fue juzgado por las cortes atenienses en 399 a.C. y acusado, entre otras cosas, de «corromper a la juventud», y este desastre suscitó inequívocamente una gama de preguntas: cuál era el mal en el orden político que podía hacer esto; cómo la presencia de Sócrates no había hecho de sus conciudadanos (incluyendo algunos de sus asociados) mejores personas, y cuánto importaba —si al final importaba en absoluto— que se hubiese perdido la vida de Sócrates, dando por sentado que su personalidad no estaba corrompida. Todos éstos iban a ser los temas centrales de la filosofía de Platón, una filosofía expresada a través de la forma de diálogo que era ella misma un tributo por escrito al estilo de vida y al habla de Sócrates.[*]

En algunos de los diálogos, particularmente los que pueden ser fechados tardíamente en la vida de Platón, la forma de conversación se desvanece, y en verdad funcionan casi como tratados. En algunos, los personajes que están al lado de Sócrates no expresan mucho más que perplejidad, acuerdo o admiración. Pero, en la mayor parte, la forma de diálogo es una presencia activa, y esto afecta en más de un modo nuestras relaciones con las ideas de Platón. En algunos diálogos nadie ofrece una conclusión definida, y encontramos que se nos ha presentado una pregunta, una refutación o un acertijo. Esto particularmente se aplica a aquellos que, podemos suponer, han sido escritos en los años tempranos de Platón, pero también es verdad, en una medida considerable, de un diálogo posterior notablemente poderoso, el *Teeteto*.[7] Incluso cuando una figura con autoridad en un diálogo, usualmente Sócrates, parece dejarnos con una conclusión o teoría que ha de ser tomada del texto, no debiéramos suponer necesariamente que esto es lo que Platón nos está diciendo que creamos.[8]

No todo lo que se afirma en un diálogo, incluyendo lo dicho por Sócrates, ha sido afirmado por Platón: Sócrates afirmando puede ser Platón sugiriendo. Debido a que Platón es un filósofo inmensamente serio, que desde luego puso a la filosofía en el sendero a lo largo del cual pretende abordar nuestras preocupaciones más profundas mediante el argumento, la investigación ordenada y la imaginación intelectual, y en virtud de que proyectamos en él imágenes de seriedad que son extraídas de otra clase de

filosofía[9] y de experiencias posteriores, muy bien podemos subestimar la medida en la que él podía combinar la intensidad, el pesimismo e incluso una cierta solemnidad religiosa con una alegría irónica y una incapacidad para tomar todas sus ideas con la misma seriedad. Es una debilidad de los académicos que estudian a los filósofos pensar que los filósofos son meramente como los académicos, y es particularmente un error en el caso de Platón. Él reunió a su alrededor a un grupo de personas que proseguían la discusión, la enseñanza y las indagaciones filosóficas en matemáticas y astronomía. Esto dio lugar, finalmente, a un nuevo tipo de institución, un lugar para lo que ahora llamaríamos «investigación». Pensando en el espacio público ubicado en los alrededores de Atenas y en el que Platón llevaba a cabo sus discusiones, se llamó a este sitio la Academia,[10] y de esta manera Platón dio la palabra «académico» al mundo, pero es una ironía que hiciera eso. No debemos caer en la trampa de verlo como un profesor.

Este punto incide en un pasaje que plantea una cuestión de qué tanto debemos confiar en sus obras escritas. Hacia el fin del *Fedro*[11] se halla esta conversación:

> *Sóc.* —Así pues, el que piensa que deja establecido un arte mediante caracteres de escritura, y, de manera recíproca, el que lo acoge, pensando que será algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, […] creyendo que las palabras escritas son algo más que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.
>
> *Fed.* —Exactamente.
>
> *Sóc.* —Porque lo impresionante y extraño, Fedro, que pasa con la escritura, es el genuino parecido que tiene con la pintura. En efecto, los vástagos de ésta están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más solemne de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras escritas. Podrías llegar a creer que hablan como si pensaran; pero si las interrogas, queriendo aprender más acerca de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Por otro lado, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, los discursos ruedan por doquier, igual entre los entendidos que entre aquellos a los que no les importan en absoluto, y no saben distinguir a quiénes conviene dirigirse y a quiénes no. Y si las palabras escritas son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.
>
> *Fed.* —Muy exacto es todo lo que has dicho.
>
> *Sóc.* —Entonces, ¿qué? ¿Deberemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, hermano gemelo de éste, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente que él se desarrolla?
>
> *Fed.* —¿A cuál te refieres y cómo dices que nace?
>
> *Sóc.* —Me refiero a aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende; discurso que es capaz de defenderse a sí mismo, y que sabe con quiénes hablar y ante quiénes callarse.
>
> *Fed.* —¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo?
>
> *Sóc.* —Sin duda. Pero dime ahora esto. Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, ¿las llevaría, en serio, a plantar en verano, a un jardín de Adonis, y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por juego o por una fiesta, si es que lo hacía? Aquellas semillas que le interesasen, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, ¿no las sembraría donde debe, y estaría contento cuando, en el octavo mes, llegara a su plenitud todo lo que sembró?
>
> *Fed.* —Así es, Sócrates. Tal como acabas de expresarte; en un caso obraría en serio, en otro de manera muy diferente.
>
> *Sóc.* —¿Y el que posee la ciencia de las cosas justas, bellas y buenas, diremos que tiene menos inteligencia que el labrador respecto a sus propias simientes?
>
> *Fed.* —De ningún modo.

*Sóc*. —Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas en el agua, empleando la tinta y la pluma para sembrar discursos que no pueden prestarse ayuda a sí mismos mediante las palabras que los constituyen, y que son incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad.

*Fed*. —Al menos, no es probable.

*Sóc*. —No lo es, en efecto. Por el contrario, los jardines de letras, según parece, los sembrará y escribirá como por entretenimiento; y cuando escribe, atesora medios de recordar, para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas. Y disfrutará viendo madurar tan tiernas plantas, y mientras otros hacen uso de otras diversiones y se hartan de comer y beber en los banquetes y de todo cuanto con esto se hermana, él, en cambio, pasará, como es de esperar, su tiempo distrayéndose con las cosas a las que me refería.

*Fed*. —Uno extraordinariamente hermoso, al lado de tanto entretenimiento grosero, es el que dices, Sócrates, y que permite entretenerse con las palabras, componiendo bellas historias sobre la justicia y todas las otras cosas a las que te refieres.

*Sóc*. —Así es, en efecto, querido Fedro. Pero creo que mucho más hermoso es ocuparse con seriedad de esas cosas, y, siguiendo las normas de la dialéctica, buscar un alma adecuada, y plantar y sembrar en ella palabras con fundamento de ciencia, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no sean estériles, sino portadoras de simientes de las que surjan otras palabras que, en otros caracteres, sean canales por donde se produzca, en todo tiempo, esa semilla inmortal, dando felicidad al que las posee en el grado más alto posible para el hombre.

Por «el arte de la dialéctica» aquí Sócrates significa el argumento dado en el habla, la enseñanza a través de la conversación. Ha habido una discusión de por qué Platón, después de esto, debiera haber continuado escribiendo. Pero incluso si tomamos las observaciones de Sócrates (quizá de manera un poco flemática) enteramente por su valor aparente, no significan que Platón no debiera escribir: le dan una razón para escribir, y esa razón es obviamente sólo una entre razones similares que pudiéramos imaginar. Este pasaje no significa el fin de la escritura filosófica. Pero sí expresa una idea importante acerca de las limitaciones de la escritura filosófica, una idea que, sugeriré, es importante en relación con el espíritu en que Platón escribió sus obras y el espíritu en que debiéramos leerlas.

## El desarrollo de Platón

Una complicación que se presenta al tratar de extraer la filosofía de Platón de los diálogos es que no todos ellos presentan la misma filosofía, y sus concepciones e intereses cambiaron a lo largo del tiempo, lo que no es de sorprender. Es así, pues, muy importante establecer, si podemos, el orden en que fueron escritos los diálogos. Hay varios tipos de evidencia que pueden traerse a cuento para incidir sobre esto. Hay, ocasionalmente, referencias a eventos históricos. Algunos diálogos se refieren explícitamente o por implicación a otros. Hay una técnica llamada «estilometría», que trata ciertas características del estilo de Platón estadísticamente para establecer cambios graduales en ellos a lo largo del tiempo. Por añadidura, se halla el contenido de los diversos diálogos, en términos del cual podemos tratar de desentrañar el sentido del desarrollo filosófico de Platón. Aquí se halla el obvio peligro de que podamos caer en un círculo, fechando los diálogos en términos de sus ideas, y fijando el desarrollo de las

ideas a partir del orden de los diálogos. Sin embargo, con la ayuda de todos estos métodos juntos, los académicos han llegado a una apropiada medida de acuerdo.[12]

El más temprano es un grupo de diálogos cortos frecuentemente llamados «socráticos» porque el papel desempeñado por Sócrates no va más allá de lo que, se piensa generalmente, puede ser razonablemente adscrito al Sócrates histórico mismo. Se halla entonces un par de diálogos, el *Gorgias* y el *Menón*, que, como veremos, parecen marcar una transición de las preocupaciones de los diálogos socráticos a aquellas del periodo medio de Platón, en el cual éste, como todo el mundo ahora concuerda, va más allá de los intereses del Sócrates histórico y desarrolla ideas propias muy distintivas. El periodo medio contiene los que pueden ser los más famosos de sus diálogos: el *Fedón*, el *Simposio* y la *República*.[13] Estos diálogos han ayudado particularmente a formar la imagen tradicional de «la filosofía platónica», que contrasta el mundo físico cotidiano de la apariencia con un ámbito de objetos eternos intelectuales, que son los objetos del conocimiento real y que pueden ser directamente adquiridos, en algún sentido, por el alma inmortal. Estos objetos son llamados «Formas», y nos ocuparemos posteriormente con preguntas acerca de lo que Platón pensaba que podían ellas explicar, y de qué tan consistente era su teoría de las mismas.

Estos famosos diálogos del periodo medio de ninguna manera fueron la última palabra de Platón, y entre las cuestiones más difíciles en la investigación sobre Platón está decidir exactamente qué diálogos son posteriores a los del periodo medio, y formar una imagen de hasta qué grado, y en qué forma, Platón pudo haber cambiado su manera de pensar y su enfoque conforme se fue haciendo más viejo. Entre los diálogos tardíos están el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo* y *Las Leyes*.[14] El último (del cual Sócrates ha finalmente desaparecido) es probablemente el menos leído de los diálogos principales de Platón: es una larga discusión, en 12 libros, de ordenamientos políticos y sociales, en un tono más realista pero también más sombrío que el de la *República*.

Hay dos diálogos que, juntos, dan lugar a problemas de fechado en una forma particularmente aguda. Sobre bases estilométricas, el *Timeo* parece ser un diálogo tardío. Sin embargo, da una explicación elaborada de la creación de las cosas por un «demiurgo» que impone forma a la materia (no se plantea en Platón una creación divina del mundo a partir de la nada, como en la tradición cristiana), y se refiere a las Formas en términos muy similares a los usados en obras del periodo medio, tales como, sobre todo, la *República*. Por otro lado, el *Parménides*, que no puede ser distinguido estilísticamente de los diálogos del periodo medio, contiene un número de críticas extremadamente serias de aquellos modos de hablar acerca de las Formas, críticas que muchos, incluyendo Aristóteles, han considerado como fatales. Ocurren en la primera parte del diálogo, donde un muy joven Sócrates es representado conversando con la figura vieja y sabia de Parménides, quien de hecho escribió un atrevido poema metafísico que afirmaba la unidad de todo y la imposibilidad del cambio, y quien era muy respetado por Platón.[15] (Es simplemente posible, en términos de las fechas, que Sócrates conociera a Parménides, muy improbable que lo hubiera conocido y muy seguro que no hubieran

podido tener tal conversación.) Sócrates propone una versión de las Formas a la cual Parménides (virtualmente citando el *Fedón*) hace una serie de objeciones para las que Sócrates no puede hallar respuesta. Parménides dice que necesita entrenamiento en la «dialéctica» (el cual era, significativamente, el término favorito de Platón para más de un método en filosofía que, en varias ocasiones, encontró de lo más prometedor). Sugiere que Sócrates escuche una demostración sobre un tema tomado del compañero y discípulo de Parménides, Zenón,[16] y se le convence de que monte él mismo la demostración. La segunda parte del diálogo consiste en un muy elaborado conjunto de argumentos enteramente abstractos, sobre cuyo contenido, y desde luego sobre cuya entera finalidad, todavía no hay acuerdo.

Según una imagen del desarrollo de Platón, él empezó con los modestos métodos de investigación que adquirió de Sócrates. Luego desarrolló una «teoría de las Formas», con las muy ambiciosas doctrinas, particularmente acerca de la inmortalidad, que se hallan asociadas a ella en la *República*, el *Fedón* y el *Simposio*. Luego se convenció de que había profundas dificultades con la teoría, dificultades que son expresadas en el *Parménides*. Después, en obras posteriores, notablemente el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político*, que son sin duda las más técnicas, atacó, de modo detallado y mucho más severamente analítico, problemas que habían estado latentes en las grandes teorías del periodo medio.

Pienso que hay alguna verdad en este esquema,[17] y algo de lo que digo acerca de la perspectiva de Platón será en este espíritu, pero no debiéramos estar atados a ninguna versión simple del mismo. En particular, no debiéramos preguntar si o cuándo abandonó Platón «la teoría de las Formas», porque, como veremos, no hay teoría de las Formas. En cualquier caso, es artificial[18] discutir estos asuntos como si Platón hubiera escrito sus diálogos en un orden, en el sentido de que siempre terminaba uno antes de empezar otro. Pudo haber tenido más de uno sin terminar a la vez; más aún, las ideas que aparecieron en varios diálogos se hallaban operando en su cabeza al mismo tiempo.

Por encima de todo, es un error suponer que Platón pasara su tiempo en los varios diálogos agregando o sustrayendo elementos a su sistema. Cada diálogo es acerca de cualquier cosa, sea la que sea, y Platón persigue lo que parece interesante y fructífero en esa conexión. Frecuentemente no podemos saber, de hecho, exactamente qué hizo que una consideración le pareciera interesante y fructífera en un punto dado. Platón fue reconociblemente, pienso, uno de esos pensadores y artistas creativos —no es verdad de todos, incluyendo algunos de los más grandes— que son una fuente inmensamente rica de pensamientos e imágenes, demasiados, quizá, para que todos ellos puedan tener su lugar y utilidad. Podemos pensar de él como alguien que es impulsado hacia delante por sus ideas, estando curioso en cualquier punto dado de ver qué sucederá si a alguna conjunción impactante de ellas se le da su lugar. No debiéramos pensar en él como si mantuviese constantemente sus contabilidades, ansioso de verificar cómo se verá su sistema en la historia de la filosofía.

## Los diálogos socráticos

En los diálogos tempranos Sócrates típicamente aparece discutiendo con uno o más personajes una cuestión relativa a la naturaleza de las virtudes, y refuta alguna pretensión de conocimiento que hayan hecho, mientras que ofrece su habitual aceptación pública al efecto de que él mismo no sabe nada. En esta medida, los diálogos son «aporéticos», es decir, negativos en su resultado, pero hay frecuentemente alguna sugerencia importante en perspectiva. En el *Laques*, un ejemplo característico, dos distinguidos ciudadanos, Nicias y Laques, le preguntan a Sócrates si los hombres jóvenes debieran ser entrenados para pelear con armadura; él los lleva a una discusión acerca de la naturaleza del valor. Sus sugerencias de sentido común son refutadas, y no se alcanza ninguna conclusión. Hacia el final, sin embargo, Sócrates ha propuesto implícitamente una concepción distintiva, al asociar la virtud del valor con el conocimiento, como lo hace por doquiera con otras virtudes. Más aún, el marco dramático del diálogo introduce un tema que iba a ser de preocupación constante para Platón, y que es enfocado posteriormente en el *Menón:* ¿cómo las personas dignas de la generación anterior, quienes básicamente, si bien de modo irreflexivo, vivían conforme a valores decentes, fueron incapaces, según creía Platón, de transmitirlos a sus hijos?[19]

Uno de los diálogos que es asignado al grupo temprano sobre la base de su estilo y, en términos generales, de su contenido, es el *Protágoras*, pero es un caso especial en grado impactante. Sócrates cuenta cómo lo despertó temprano en la mañana un amigo entusiasta que quería que viniera a una casa donde podrían ver al gran maestro, Protágoras, quien visitaba Atenas. Protágoras es un «sofista», alguien que cobra por enseñar, en particular por enseñar a los jóvenes cómo ser exitosos y felices. Platón repetidamente ataca a tales personas, y es a él, principalmente, a quien deben su mala reputación, pero él claramente tenía un respeto genuino por Protágoras. Éste sale muy bien de este diálogo, y posteriormente, en el *Teeteto*, aunque no aparece él mismo, Platón discute atribuyéndole su invención de una teoría sofisticada basada en su bien conocido dicho: «El hombre es la medida de todas las cosas».

Recibido en la casa, Sócrates y su amigo encuentran a Protágoras rodeado de admiradores, y también hay un notable grupo de otros sofistas, bosquejados por Platón con un toque ligeramente malicioso. Sócrates plantea la pregunta de si la virtud puede ser enseñada. Protágoras da un discurso largo y brillante en el que cuenta una historia acerca de la indefensión natural de los seres humanos y su supervivencia a través de su inteligencia e inventiva, y expone lo que puede ser visto como una teoría del conocimiento para la democracia:[20] la virtud puede ser enseñada, pero, a diferencia de las artes, donde hay una división del trabajo y expertos conspicuos, en los asuntos de la virtud los ciudadanos enseñan a sus hijos y se enseñan entre sí.

Platón le da a Protágoras una expresión convincente y bien pensada de tal perspectiva, aunque es exactamente la que él mismo rechazaba. Protágoras llegó a creer que había tipos distintivos de conocimiento que debieran subyacer tras la virtud, y el

proyecto de la *República* es diseñar un orden social que, desde luego, será autoritario, porque usará el poder político para expresar la autoridad del conocimiento. No hay lugar en ella para la democracia. Platón típicamente compara a una ciudad democrática con un barco navegado por el voto mayoritario de los pasajeros, y en la *República* es representada en términos hostiles y amargos, como, en el *Gorgias*, el más grande de los líderes democráticos atenienses, Pericles,[21] es brutalmente atacado como un demagogo. Aquí, sin embargo, se le permite a Protágoras ofrecer una concepción diferente y más benigna. Es un ejemplo de algo que es una de las fortalezas de Platón, incluso si sus polémicas algunas veces lo ocultan: que puede entender no meramente la fuerza de los argumentos contrarios, sino el poder de una visión contrapuesta a la suya.

En el curso de los intercambios que siguen, Sócrates exige, como con frecuencia lo hace en la presencia de los sofistas y los maestros de la retórica, que haya una verdadera conversación, en que se proceda por pregunta y respuesta, y que no haya discursos largos. La idea (que sin duda provino del Sócrates histórico mismo) es que solamente a través de pregunta y respuesta es posible construir y seguir un argumento lógico, lo que efectivamente demostrará o refutará una conclusión definida: los discursos dan espacio a la irrelevancia, la mala lógica y los llamados emocionales que conducen al error. Muy frecuentemente, los personajes de los diálogos se quejan del método de Sócrates. Incluso si no lo ponen exactamente en estos términos, se podría decir que ven la forma de pregunta y respuesta como un artilugio retórico, algo que ayuda a Sócrates a forzar a sus oponentes a entrar a su cadena favorecida de pensamientos, frecuentemente una cadena de analogías desorientadoras, en vez de darles la oportunidad de retraerse y preguntar qué otros tipos de consideraciones pudieran incidir sobre el asunto. La crítica ciertamente se les ocurre a muchos de los lectores de Platón.

Cuando el procedimiento de Sócrates invita a esa crítica, uno debe en cualquier caso preguntar, como sugerí anteriormente, si Platón necesariamente espera que el lector acepte su argumento o lo cuestione. Pero hay un punto adicional: que no debiéramos suponer que «la fuerza del argumento» es una noción enteramente fija y determinada. En cualquier caso no lo es, y lo es menos en Platón, por la razón especial de que él más o menos inventó la idea.[22] Lo que uno ve en sus diálogos es un proceso, el de su búsqueda en muchas diferentes maneras de distinguir los argumentos sólidos del mero poder del discurso persuasivo, como pudiera escucharse en un tribunal de justicia ateniense, por ejemplo. Los antiguos griegos, y particularmente, quizá, los atenienses, notoriamente litigiosos y políticos, se hallaban muy impresionados por el poder del habla. Es significativo que la palabra griega común *logos* tuviera raíces semánticas tanto en el habla como en la razón; puede significar «palabra», «expresión», «historia», «relación», «explicación», «razón» y «proporción», entre otras cosas. Una de las empresas principales y en curso de Platón era la de construir modelos de lo que implica que una locución no meramente cuente una historia, sino dé una razón.

En el *Protágoras*, después de sus protestas contra los discursos, Sócrates hace él mismo uno largo, el cual es una parodia cautivadora de otro método sofista, el de

proponer una concepción comentando un poema, un método que muestra, en efecto, que puede ser utilizado para demostrar lo que uno quiera.[23] Luego procede a refutar la posición de Protágoras, pero esto, también, asume un sesgo extraño, puesto que sostiene como la base de su argumento que el único Bien es el placer, algo que Platón mismo muy ciertamente no creía. Al final de este diálogo brillantemente inventivo (360d-361e), los dos protagonistas, Sócrates y Protágoras, se encuentran en una situación enigmática, con gran respeto del uno para el otro, y mucho trabajo a ser realizado todavía:

> *Sóc*. —Un único punto —dije— te voy preguntar todavía, a saber, si todavía te parece, como antes, que hay hombres sumamente ignorantes, y, aun así, sumamente valientes.
>
> *Prot*. -Me parece, Sócrates —dijo—, que te ufanas de la victoria al buscar que sea yo el que contesta; pues bien, quiero complacerte y digo que a partir de lo que hemos acordado, eso me parece ser imposible.
>
> *Sóc*. —De ninguna manera —dije yo— pregunto todo eso por otro motivo que queriendo investigar qué pasa en lo que se refiere a la virtud y qué es eso mismo, la virtud. Sé en efecto que, si esto es claro, podría ser más transparente aquello acerca de lo cual tú y yo nos extendimos, cada uno, en largos discursos; yo, diciendo que la virtud no es enseñable, tú, que sí es enseñable. Y la reciente conclusión de nuestros discursos me parece ser como un hombre que nos acusa y se ríe de nosotros, y, si tuviera voz, diría: «Sois personas curiosas, Sócrates y Protágoras; tú, diciendo antes que la virtud no es enseñable, te afanas ahora en lo opuesto, tratando de demostrar que todas las cosas son una ciencia, a saber, la justicia, la moderación y la valentía, de modo que la virtud podría parecer enseñable; pues si la virtud fuera otra cosa, y no conocimiento, como Protágoras trataba de decir, obviamente no sería enseñable. Pero si ahora se mostrara en su totalidad como conocimiento (en lo que tú te afanas, Sócrates), sería extraño que no fuera enseñable. Por su parte, Protágoras, que entonces pretendía que se podía enseñar, ahora parece esforzarse en mostrar, por el contrario, que es virtualmente cualquier cosa salvo ciencia. Y, por ello, difícilmente sería cierto que es enseñable». Así pues, yo, Protágoras, al contemplar que todo esto está terriblemente volteado hacia arriba y abajo, confío en que esto llegue a ser claro; y quisiera que, luego de haber analizado estas cosas, analizáramos también qué es la virtud e investigásemos nuevamente si es enseñable o si no es enseñable […] Y si tú quisieras, como ya dije desde el principio, sería muy agradable para mí investigarlo junto contigo.
>
> *Prot*. —Sócrates, alabo tu brío y modo de conducir los discursos. Y por lo demás, no pienso ser un hombre malo y el menos envidioso entre los hombres, y desde luego realmente a muchos he dicho acerca de ti que de entre todos aquellos con quienes he tratado te quiero especialmente, y ciertamente más aún entre los que tienen tu edad; y digo ciertamente que no me extrañaría si llegaras a estar entre los varones afamados por su sabiduría. Acerca de esto, si quieres, discurramos en otra ocasión, pero por ahora ya es tiempo de dirigirme a otras cosas.

## La virtud no es todavía conocimiento

La pregunta de si la virtud puede ser enseñada es retomada en el *Menón*, y nuevamente conduce a otra: ¿cómo puede uno responder a esta pregunta si no sabe uno ya lo que es la virtud? Preguntar qué es una virtud particular es una estrategia socrática clásica, como cuando preguntó acerca del valor en el *Laques*, pero ahora Platón explica de manera más bien más completa de lo que lo había hecho antes qué aspecto debería tener una respuesta a una pregunta de esa especie. No puede consistir en una lista de ejemplos: ella no mostraría lo que los ejemplos tienen en común. No puede ser meramente una característica que necesariamente vaya con el ítem en cuestión: no podemos decir, por ejemplo, que la configuración es «la única cosa que siempre acompaña al color»:[24] ello

es verdadero, quizá, pero no explica qué es la configuración. Esta discusión de método nos da algunas ideas que se hallaban implícitas en el preguntar socrático, pero que no se hallaban en absoluto claramente reconocidas. Una es que la explicación que buscamos (en este caso, de la virtud) debe ser explicativa: no debe simplemente captar una definición adecuada de la palabra, sino que nos debe dar una compenetración en lo que es la virtud. Esto a su vez plantea la posibilidad de que la explicación pueda tener que ser parte de una teoría más grande.

Una idea adicional es que la explicación no dejará todo donde se hallaba. Puede revisar las ideas que las personas típicamente tienen de las virtudes. Es más, muy bien puede pedirles que cambien sus vidas. Eso, ciertamente, era parte del proyecto de Sócrates, incluso si no estaba claro cómo pudiera serlo. La idea platónica distintiva, que empieza a crecer en el *Menón*, es que es la teoría la que, de algún modo u otro, debe cambiar la vida de uno.

Pero ahora Menón encuentra un obstáculo para la búsqueda de lo que es la virtud:

> *Men*. —¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de entre las cosas que ignoras vas a establecer como el objeto de tu búsqueda? Si efectiva y ciertamente la encontraras, ¿cómo advertirías, en efecto, que es ésa la cosa que buscas, la que no conocías?
>
> *Sóc*. —Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretejer: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar—.
>
> *Men*. —¿No te parece, Sócrates, que ese razonamiento es sólido?
>
> *Sóc*. —A mí no.
>
> *Men*. —¿Podrías decir por qué?
>
> *Sóc*. —Sí puedo.

Y procede a decir algo que en la perspectiva de los diálogos anteriores es extraordinario:

> *Sóc*. —Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres que son sabios en asuntos divinos…
>
> *Men*. —¿Y qué es lo que dicen?
>
> *Sóc*. —Algo que es verdadero, me parece, y también bello.
>
> *Men*. —¿Y qué es, y quiénes lo dicen?
>
> *Sóc*. —Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas cuya función es ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dicen Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son éstas; observa si a tu juicio dicen verdad. Afirman, en efecto, que el alma humana es inmortal; y a veces llega al final, lo que llaman morir; a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes…
>
> *Perséfone el pago de antigua condena*
> *haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año*
> *el alma de ellos devuelve nuevamente,*
> *de las que reyes ilustres*
> *y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes*
> *surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula*
> *por los hombres serán llamados.*[25]

> Como el alma, pues, es inmortal y ha nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Debido a que la naturaleza está toda emparentada consigo misma, y el alma ha aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia. [*Menón* 80d-81d.]

Éstas son historias, admite Sócrates, no demostraciones, pero quizá puede haber una demostración. Llama a un joven esclavo, y, en una famosa escena, logra, meramente interrogándolo, que vea la solución de un problema geométrico del cual nunca había escuchado hablar al principio de su conversación. ¿Cómo puede ser esto posible? La sugerencia de Sócrates es que la demostración le recordó al muchacho la respuesta; él ya la sabía, pero hasta ahora la había olvidado. Puesto que él ya la sabía, debe haberla aprendido ya; pero no la aprendió en esta vida, de modo que la aprendió en una vida anterior. El alma es inmortal.

Esto no llega a ser un argumento. Hay en cualquier caso una objeción: que incluso si se nos hubiese mostrado mediante este episodio que el alma del muchacho existió anteriormente, no hay nada aquí que muestre que habrá de existir posteriormente: la preexistencia es menos que la inmortalidad. Platón llena la pieza faltante con pura maña.[26] Pero hay un problema más profundo y más interesante. Frecuentemente se objeta en esta escena que es Sócrates quien conduce al muchacho a hacer la demostración. Esto pierde de vista el asunto principal. Si la pregunta hubiese sido de historia o geografía, el muchacho no hubiera podido, en ningún modo comparable, llegar a ver la respuesta: en tales temas, si uno no sabe, no sabe. Es esencial que el ejercicio sea en matemáticas e involucre lo que es llamado el conocimiento *a priori*, conocimiento que es independiente de la experiencia. Platón ofrece aquí la primera teoría de tal conocimiento.

La demostración muy bien puede mostrar algo acerca de cómo nos volvemos conscientes de un conocimiento *a priori*. Desde luego, muchos filósofos han estado de acuerdo con Platón, hasta este punto, de que tal conocimiento es en algún sentido innato. Muy pocos, sin embargo, han estado de acuerdo en que esto tenga algo que ver con una existencia anterior. Pues ¿por qué debiéramos decir que había un modo más directo en el cual el muchacho debiera haberla aprendido originalmente? Así como el muchacho hace un momento ha aprendido, en el modo exhibido en la demostración, es como aprendemos matemáticas: ¿cómo pudiera haber un modo más directo y original de hacerlo? Platón piensa, o llegará a pensar, que hay una respuesta a esta pregunta: que el alma desnuda vio una vez los objetos matemáticos directamente mediante el ojo del intelecto. Pero ¿cómo pudiera tal proceso ser posiblemente un modo de llegar a conocer las matemáticas? Es una reversión extraña, y típicamente metafísica; Platón alaba la razón por encima de la percepción sensorial, lo intelectual sobre lo material, pero, al tratar de dar una explicación del conocimiento *a priori*, directamente lo interpreta como una versión intelectual de la percepción sensorial.

Sócrates dice que el muchacho no ha conocido todavía propiamente esta verdad matemática (en esta vida) porque no tiene una firme aprehensión de ella, sin duda la olvidará, y, lo que es más importante, no puede explicarla. Por el momento es una mera creencia, que se convertirá en conocimiento sólo si es «sujetada mediante una cadena de razonamientos». Posteriormente, en el *Menón*, ilustra esta importante distinción entre conocimiento y creencia verdadera mediante un tipo diferente de ejemplo. Contrasta a un hombre que conoce el camino a Larisa,[27] porque ha estado allí, con uno que simplemente le atina. Puesta así, la distinción no está confinada a ningún tema o asunto particular: si uno tiene una creencia verdadera, y tiene las razones, el apoyo o la experiencia apropiada a ese tipo de creencia, entonces tiene conocimiento. Esto no sugiere, como quizá el experimento con el problema de geometría pudiera sugerir, que sólo el conocimiento *a priori* es realmente conocimiento. Todavía menos ofrece la sugerencia —es más, la contradice— de que el conocimiento pudiera tener algún asunto como objeto y la creencia otro. Como habremos de ver, Platón llega a tal posición en la *República*, pero eso es moverse por un largo trecho, y en una dirección más bien perversa, a partir de lo que es primeramente ofrecido en el *Menón*.

Sócrates usa la distinción del *Menón* entre conocimiento y creencia verdadera para responder a la pregunta familiar: ¿cómo pueden los hombres decentes haber dejado de enseñar a sus hijos a tener sus propias virtudes? Él y Menón, aun cuando no saben lo que es la virtud, han acordado conducir su argumento sobre una suposición: si la virtud es conocimiento, entonces debe ser enseñable. Ciertamente la virtud no ha sido enseñada. Los sofistas pretenden hacerlo pero, si es que tienen algún efecto en absoluto, es hacer de sus discípulos peores personas. Más significativamente, los hombres dignos, que se preocupan por encima de todo de que sus hijos compartan sus virtudes, no lo han conseguido. Así, parece, la virtud no es enseñable y, por lo tanto, sobre la base de la suposición que han aceptado, no es conocimiento. Esto es, en cierto modo, correcto pero, dada la distinción del *Menón*, no significa que la virtud no pudiera convertirse en conocimiento. Lo que aprendemos de la experiencia de los hombres dignos es solamente que *su* virtud no era conocimiento. No es que no fuera nada, sin embargo: sí tenían virtud, pero asumía la forma de la creencia verdadera. Eso funcionó bien para ellos en la práctica, así como una creencia verdadera acerca del camino a Larisa lo llevará a uno allí, y le permitirá conducir a otros si en efecto se hallaran con uno. No le permite enseñarle a otro a llegar ahí por sí mismo. Pero si pudiéramos encontrar las cadenas de razonamiento correctas para empalmar estas creencias, de manera que no se desvanezcan, entonces podrían convertirse en conocimiento, y entonces podrían ser enseñadas. La filosofía proveerá aquellas cadenas de razonamiento, y así es como habrá de cambiar nuestras vidas.

El hecho de que Platón presente a Sócrates haciendo este señalamiento tiene un *pathos* especial, pues el ejemplo más impactante de alguien que ha fracasado en enseñar su virtud fue el mismo Sócrates. Él tenía un discípulo y un amante,[28] Alcibíades, que era muy talentoso y, parece, muy hermoso. Su vida fue un desastre: vano y petulante, traicionó a Atenas y a otros también, y murió como un hombre arruinado. El caso de

Alcibíades era un reproche a Sócrates como maestro, y la preocupación recurrente y en desarrollo de Platón con los asuntos discutidos en el *Menón* es una respuesta a ese reproche, una apología en proceso. En el *Simposio* Platón confronta directamente las relaciones entre Él y Alcibíades, y una de las características menos obvias de ese maravilloso diálogo es la seguridad ética con la que lo hace. En su propia contribución a la serie de discursos, Sócrates había ya referido que la diosa Diótima le había dicho[29] que él mismo no alcanzaría el más alto nivel del amor intelectual, del que le ha dado un bosquejo de descripción: el amor en la presencia de la Forma de la belleza; esto señala el déficit metafísico, por así decirlo, que Platón diagnosticó en la experiencia de Sócrates. Alcibíades, ebrio, irrumpe en el banquete después de los discursos (su parte tiene que ser algo separada, de carácter dramático, no una contribución bajo las reglas de la ocasión). Da una vívida versión de Sócrates y de sus extrañas relaciones. Es un encomio, y debemos tomarlo como verdadero; revela algún entendimiento; pero al mismo tiempo muestra que, fuera lo que fuere posible aprender de Sócrates, Alcibíades, preso dentro de una invencible vanidad, no pudo aprenderlo.

## El desafío ético

No era meramente que las personas decentes no se las arreglaran para transmitir sus valores, porque no captaran y no pudieran explicar las razones para llevar una vida decente. Asimismo, había personas que argumentaban que no había ninguna razón para vivir una vida decente, y que la mejor idea sería una vida de inescrupuloso interés propio. Cuántas personas argumentaron esto como una posición filosófica no lo sabemos, pero ciertamente había una actitud social, alentada por personas inteligentes y poderosas y que no necesitaban vivir así, de acuerdo con la cual los valores convencionales de la justicia —comportarse equitativa y cooperativamente, mantener la palabra empeñada, considerar los intereses de los demás— eran una estafa.

Hay dos personajes en los diálogos que expresan esta concepción. Uno, el más lleno de colorido y formidable, es Calicles en el *Gorgias*. El primer discurso de Calicles ofrece un desafío poderosamente expresado tanto a la vida de la justicia como a la actividad de la filosofía, que se contraponen a una vida política en la que uno puede ejercitar el poder. Además de la referencia al juicio y la ejecución de Sócrates, quizá uno puede escuchar, también, lo que Platón sabía que podía decirse de él mismo si se hubiera equivocado en la aplicación de sus talentos a la filosofía:

> […] modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso que no posean sino lo mismo que los demás y que esto es suficiente y lo justo. Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, que sacudiera, quebrara y esquivara todo esto, y que pisoteara nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza […]
>
> La filosofía tiene su encanto, Sócrates, si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres. Pues por bien dotada que esté una persona, si

sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta en todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bueno y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas; no tienen experiencia alguna en los placeres y pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente los usos y costumbres. Así pues, cuando se encuentran en un negocio privado o público, resultan ridículos […]

Así, cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, le sucede a éste, por bien dotado que esté, que termina perdiendo su condición de hombre y huyendo de los lugares frecuentados de la ciudad y de *las asambleas donde*, como dijo el poeta, *los hombres se hacen ilustres*, y viviendo el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovenzuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente […]

Pues, como son las cosas, si ahora alguien te toma a ti, o a cualquier otro como tú, y te lleva a la prisión diciendo que has cometido un delito, sin haberlo cometido, sabes que no podrías valerte tú mismo, sino que te quedarías aturdido y boquiabierto sin saber qué decir, y ya ante el tribunal, aunque tu acusador fuera un hombre incapaz y sin estimación, serías condenado a morir si quisiera proponer contra ti la pena de muerte. Y bien, *¿qué sabiduría es ésta*, Sócrates, *si un arte toma a un hombre bien dotado y lo hace inferior* sin que sea capaz de defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más graves peligros ni de salvar a ningún otro, antes bien, quedando expuesto a ser despojado por sus enemigos de todos sus bienes y a vivir, en fin, despreciado en la ciudad? A un hombre así, aunque sea un poco duro decirlo, es posible abofetearlo impunemente. Pero, amigo, hazme caso: *cesa de argumentar, cultiva el buen concierto de la vida activa y de los negocios* y cultívalo en lo que te dé reputación de hombre sensato; *deja a otros esas sutilezas*, que, más bien, es preciso llamar insulseces o charlatanerías, *por las que habitarás en una casa vacía;* imita, no a los que discuten esas pequeñeces, sino a los que tienen riqueza, estimación y otros muchos bienes. [*Gorgias* 483e-486d (con elisiones).]

Sócrates ha tenido ya dos conversaciones antes de que Calicles aparezca, las cuales están cuidadosamente estructuradas para mostrar cuán radical es la perspectiva de Calicles. El primer orador es Gorgias, un famoso orador y maestro de retórica, quien ofrece una defensa de su profesión. Platón cree que esta profesión es peligrosa y que sus pretensiones de ser conocimiento experto sobre cualquier tema son huecas, y en este diálogo tan notablemente airado procede a denunciar al retórico como un técnico de las meras apariencias, como alguien que le sirve al enfermo pasteles ricos e insanos o le pinta la cara al moribundo. Pero Gorgias es tratado con algún respeto. Desde luego, proporciona una defensa respetable: piensa que sus habilidades sirven a la causa de la justicia, que la vida de la justicia es digna de ser vivida, y que ser una persona justa es un *kalon:* un término ético significativo para los griegos, el cual quiere decir que es digno de admiración y que una persona sería propiamente bien considerada y tendría estima propia al vivir tal vida.

Es sucedido en la conversación (así como, según cree Platón, también en la realidad social) por una figura más joven y más beligerante, la cual es llamada Polo. Él piensa que la vida de la justicia no es razonable; dada una alternativa, no es digna de ser perseguida. Bajo el interrogatorio de Sócrates,[30] sin embargo, comete el error de admitir tanto que la justicia es *kalon*, digna de admirarse, como que también (razonablemente) algo digno de admirarse es digno de ser perseguido. Habiendo dicho que no vale la pena ir en pos de la justicia, es encarado, como le muestra Sócrates, con una contradicción. Habiendo concedido que él piensa que tenemos razón para hacer lo que nos hará admirados, y no

tenemos ninguna razón para hacer lo que nos hará sentir tontos o avergonzados de nosotros mismos —es decir, todavía le atribuye valor al *kalon*—, no debiera continuar diciendo que el comportamiento justo ha de ser admirado y que la injusticia es algo de lo cual hay que avergonzarse. Esto es lo que Calicles señala, interrumpiendo intempestivamente la conversación. Es una idea puramente convencional, insiste, que debemos abandonar si hemos de tener un juicio realista de lo que vale la pena hacer. Calicles mismo todavía suscribe el valor del *kalon*, pero no lo aplica a la justicia. Piensa que una persona razonable querrá ser admirada y envidiada, pensar bien de sí misma y no ser un objeto de desprecio, pero el modo de conseguir esto es a través del poder y la explotación de los otros, sin tener ninguna preocupación por la justicia. Implícita en esto, de hecho muy cerca de la superficie de lo mismo, se halla la idea de que las personas secretamente admiran al explotador exitoso y desprecian al virtuoso explotado, sea lo que digan acerca del valor de la justicia.

Sócrates en verdad refuta a Calicles, pero solamente forzándolo a adoptar una posición que, han pensado los críticos, no tiene razón para aceptar. Termina[31] defendiendo una forma crudamente glotona de hedonismo, que no es probable que muchas personas envidien. Pero, seguramente, no se suponía que ésta fuera la idea. Se supone que el hombre exitosamente injusto es más bien una figura grandiosa y poderosa, a la cual los otros, si fueran honestos, admirarían y envidiarían, pero él ha terminado en la refutación de Sócrates como un escuálido adicto a quien cualquiera que tenga buen gusto despreciaría. Es fácil pensar que Sócrates gana el argumento sólo porque Platón ha cambiado el tema. Pero Platón no supone que haya cambiado el tema. Su argumento es que sin alguna idea de los valores que se apliquen a las personas generalmente, no habrá base para ningún tipo de admiración, y si Calicles todavía quiere pensar de sí mismo en términos del *kalon*, tendrá que aferrarse a algo más que al mero egoísmo, el cual por sí mismo no ofrece nada para la admiración y realmente sólo conduce a un hedonismo desestructurado y carente de recompensa. Por su parte, Platón, desde luego, cree algo que va más allá que esto, que solamente una vida de justicia puede ofrecer la estructura y orden que son necesarios para hacer a cualquier vida digna de ser vivida.

Esto es lo que la *República* pretende mostrar: «No es una cuestión trivial la que estamos discutiendo», dice Sócrates hacia el final del primer libro de ese diálogo, «sino que concierne a cuál es el modo en que se debe vivir».[32] Se lo dice a Trasímaco, otro de los representantes de los enemigos de la justicia (y retóricamente menos impresionante) de Platón. Trasímaco ha estado defendiendo la idea de que, si una persona tiene una razón para ser justa, siempre lo será porque le hace a otra persona algún bien.[33] No es muy difícil para Sócrates refutar esto en la versión que ofrece Trasímaco; apegado como está a la fórmula más bien ostentosa de que «la justicia es lo conveniente para el más fuerte», Trasímaco no se ha dado cuenta de que el «más fuerte» típicamente adopta la forma de un grupo, un agente colectivo (tal como el pueblo en la democracia ateniense), y que sus miembros sólo pueden ser un agente colectivo porque individualmente siguen las reglas de la justicia.

Esto conduce naturalmente a la idea de que la justicia no es tanto un recurso del fuerte para explotar al débil como una estrategia de los débiles para hacerse fuertes. Esta idea es desarrollada en el Libro II por dos hablantes adicionales, Glaucón y Adimanto, quienes dicen que no quieren creer en ella, pero que necesitan que Sócrates la refute. Está destinada a parecernos éticamente mucho más atractiva que la proposición de Trasímaco: es el origen, de hecho, de las teorías del contrato social que han jugado una parte importante en la filosofía política posterior. Es interesante, entonces, que Glaucón y Adimanto, tanto como el mismo Sócrates, consideren esta posición como solamente una variante más efectiva de la de Trasímaco.[34] La razón de esto es que en esta versión la justicia todavía resulta ser una segunda mejor opción. Igual que ocurre en la versión más cruda de Trasímaco, es un instrumento o artilugio para satisfacer los deseos propios. Una defensa adecuada de la justicia, pensaba Platón, debiera mostrar que es racional que cada persona quiera ser justa, cualesquiera que sean sus circunstancias, y la sugerencia de Glaucón y Adimanto no pasa la prueba: si alguien fuera poderoso e inteligente y estuviera bien ubicado, razonablemente no tendría interés en la justicia. Lo que Sócrates debe mostrar es que la justicia es apreciada no simplemente por sus efectos, sino en aras de sí misma.

Pero ¿por qué es ésta la exigencia? ¿Por qué se eleva tanto el estándar para una defensa de la justicia? La respuesta emerge plenamente sólo después de que uno ha seguido enteramente la larga discusión de la *República*. Esa discusión adopta la forma de considerar la justicia tanto en un individuo como en una ciudad, y Platón construye una analogía compleja entre los dos. Discute en gran detalle cuáles deberían ser las instituciones de una ciudad justa. Persigue esto, como, desde luego, Sócrates lo pone en claro, por sí mismo, pero las características principales de la analogía son necesarias para responder a la pregunta acerca del valor de la justicia «en sí misma» y, lo que es más, para mostrar por qué tiene que ser ésa la pregunta en primer lugar. Una persona justa es aquella en la que la razón gobierna, en contraposición a las otras dos «partes» del alma que distingue Platón,[35] una parte combativa y competitiva, «fogosa» o «briosa», y una parte que consiste en deseos hedonistas. Las personas justas, quienes tendrán este equilibrio y estabilidad en su alma, necesitan ser criadas en una ciudad justa, una que esté gobernada por su propio elemento racional; es decir, por una clase de personas que sean ellas mismas así. Aquellas personas ciertamente necesitan ver la justicia como lo bueno en sí mismo; no hay nada que las haga perseguirlo excepto su propio entendimiento de la justicia y del bien. Serán capaces de hacer esto porque su educación les dará un entendimiento filosófico del bien y de por qué la justicia representa el desarrollo propio del alma racional. Así, esperaba Platón, la *República* habría respondido a la pregunta acerca de la transmisión de la virtud de una generación a la otra: esa diseminación podría producirse solamente en una ciudad justa, y en una ciudad justa la autoridad de la razón debe ser representada políticamente por la incuestionada autoridad de una clase de guardianes, quienes —y Sócrates reconoce que esto será visto como una solución muy sorprendente— han sido educados en la filosofía.

En un sentido, se supone que la fundación de una ciudad justa es la respuesta final y

única a la pregunta de cómo mantener la justicia viva. Pero incluso en la *República* Platón no supone que pudiera en la práctica ser una respuesta final, pues ninguna institución terrenal puede permanecer sin corromperse, y aun si imaginásemos que la ciudad llega a existir, por último habrá de degenerar, en un proceso que Platón expone en los libros VIII y IX. Hay una historia paralela acerca de los efectos de la degeneración ética entre las personas individuales, y ambas proveen una oportunidad, no solamente para una evaluación de diferentes tipos de sociedad, sino para una parte considerable de observación social y psicológica.

## Saliendo de la caverna

Los libros V al VII de la *República* están dedicados en su mayor parte a la educación de los guardianes, y también expresan algunas de las ambiciones metafísicas más altas de Platón. Esto se debe a que los alcances ulteriores de lo que los guardianes aprenden se extienden a una realidad que en algún sentido se halla más allá de la experiencia cotidiana, y solamente un encuentro con esta realidad asegura la firme retención en el bien que subyace tras la estabilidad de sus propios caracteres y su justa gobernación de la ciudad. (Vale la pena mencionar que Platón dice que las mujeres no debieran, como tales, ser excluidas de los estudios más altos y más abstractos, una idea que lo aparta de la mayoría de sus contemporáneos y, con igual frecuencia, del más convencional Aristóteles.)[36]

Platón dibuja el progreso del alma bajo la educación en términos de un ascenso de lo que, en una imagen vívida y muy famosa, representa como la condición ordinaria de los seres humanos:

> —Después de eso —proseguí—, represéntate la naturaleza humana respecto de la educación y de la falta de educación, con una experiencia como ésta. Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer en la misma posición y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino eminente flanqueado por un muro, similar a los tabiques que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima de ese muro, los muñecos.
>
> —Me lo imagino.
>
> —Imagínate ahora que, a lo largo del muro, hay unos hombres que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres o de animales, hechos de piedra, de madera y de diversos materiales; y entre los que portan estos objetos unos hablan y otros callan.
>
> —Extrañas imágenes describes, y extraños son esos prisioneros.
>
> —Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?
>
> —Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.
>
> —¿Y no sucederá lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?
>
> —Indudablemente.
>
> —Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que convendrían en nombrar a los objetos que

pasan y que ellos ven?

—Necesariamente.

—Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?

—¡Por Zeus que sí!

—¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

—Es de toda necesidad.

—Examina ahora el caso en que los prisioneros fueran liberados de sus cadenas y de su insensatez. ¿Qué pasaría si volviesen a su estado natural? Sin duda, cuando uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz, haría todo esto con dolor, y a causa del encandilamiento sería incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas y objetos más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentiría en dificultades y que consideraría que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

—Mucho más verdaderas.

—Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas sombras que podía percibir con facilidad, por considerar que éstas son más reales y diáfanas que las cosas que se le muestran?

—Así es.

—Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos hartos de tanto fulgor al grado de no poder ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

—Por cierto, al menos inmediatamente.

—Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las imágenes de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los objetos mismos. En adelante, contemplaría más fácilmente de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando para ello la luz de los astros y la luna, que, durante el día, el sol y la luz del sol.

—Sin duda.

—Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua ni en otros lugares extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito. [*República* 514a-516b.]

Esta imagen junta dos ideas diferentes del problema que hay con el mundo empírico y con las habilidades, tales como la retórica, que viven a costa de él y de su política de la ilusión: que todo es apariencia vacía, y que, no obstante, involucra fuerzas coercitivas (simbolizadas por las cadenas) de las cuales las personas necesitan ser liberadas. El mundo cotidiano, con sus sensaciones, deseos e incitaciones, es a la vez endeble y poderoso. En esto se parece a lo que tiempos posteriores entenderían como magia: el mundo que Próspero crea en *La Tempestad* es meramen
te el tejido sin base de una visión y, no obstante, él puede afirmar:

*graves at my command*
*Have wak'd their sleepers, op'd, and let 'em forth*
*By my so potent Art.*

[A mi mando las tumbas,

despertando a sus durmientes, se abrieron y los dejaron escapar,
gracias a mi muy potente arte.][37]

Es justamente esta ambivalencia profunda acerca de su poder y su vacuidad la que inspira el ataque de Platón a la pintura, la poesía y todas las otras artes, un ataque que es expresado en varios puntos de la *República* pero más concentradamente en el Libro X.

Cuando los futuros guardianes salen de la caverna al aire libre, deben con el tiempo, incluso, ser capaces de mirar directamente al sol. El sol, en la historia de Platón, representa el Bien, y la analogía es compleja. Así como el sol hace que las cosas vivas crezcan, así la existencia de todo es explicada por el Bien; al igual que el sol permite que todo sea visto, incluyéndose él mismo, así el Bien permite que todo, incluyéndose él mismo, sea conocido. Lo que esto significa es que la explicación y el entendimiento deben revelar por qué es «para lo mejor» que las cosas sean así y no de otra manera.[38] La concepción de Platón de «lo mejor» debe ser entendida de un modo muy abstracto: le incumben asuntos tales como la belleza matemática y la simplicidad de las relaciones últimas entre las cosas, un interés que parece haber derivado (junto, probablemente, con su creencia en la inmortalidad) de la tradición mística y matemática de los pitagóricos, que encontró primero en sus visitas a las comunidades griegas de Italia, alrededor de 387 antes de nuestra era.

Cuando Platón habla de cómo las cosas son «para lo mejor», no debiéramos pensar en él como el doctor Pangloss del *Cándido* de Voltaire, quien sostiene que éste es el mejor de todos los mundos posibles y que si supiésemos lo suficiente veríamos que todo, no importa cuán desastroso sea, es en última instancia para lo mejor en términos humanamente reconocibles tales como la felicidad y el bienestar. Esa perspectiva es una versión poco profunda del cristianismo, una religión que está comprometida (al menos después de Agustín) a creer que la historia humana y la experiencia humana cotidiana realmente importan en la escala última de las cosas. Platón en la *República* y, notablemente, en el *Fedón* (pero de ninguna manera en todos los demás diálogos) expresa algo diferente: la aspiración a ser liberado y distanciado enteramente de las preocupaciones humanas finitas, y esto se refleja en su concepción de lo que es «para lo mejor». El doctor Pangloss y su modelo metafísicamente más distinguido, Leibniz, son considerados como optimistas,[39] pero incluso en la utópica *República* Platón es pesimista acerca de la vida cotidiana, y aunque estas obras del periodo medio frecuentemente nos recuerdan una felicidad finita y pasajera, particularmente a través de la amistad, el ascenso de la caverna a la luz del sol señala una completa separación de las preocupaciones humanas.

Platón nos ofrece en la *República* otro modelo de la relación entre la experiencia cotidiana y la realidad «más alta». Hemos de imaginar una línea, dividida en dos secciones. La parte de arriba corresponde al conocimiento, y también, por lo tanto, a aquellas cosas que podemos conocer; la parte inferior corresponde a la creencia, y a aquellas cosas acerca de las cuales no podemos tener nada mejor que una creencia. Estas dos partes están divididas cada una a su vez en dos subsecciones. Cuando consideramos

estas subsecciones el acento no es tanto sobre cosas diferentes acerca de las cuales pudiéramos tener conocimiento o creencia, sino sobre métodos más o menos directos[40] de adquirir conocimiento o creencia. Se dice que la subsección más baja se relaciona con las sombras y los reflejos, mientras que la subsección de arriba se relaciona con las cosas ordinarias, tridimensionales. Platón difícilmente puede pensar que hay un estado mental especial dedicado simplemente a mirar las sombras y los reflejos. Lo que dice es que atenerse a las sombras y los reflejos es un modo pobre o una segunda mejor opción de adquirir creencias acerca de los objetos sólidos ordinarios. Las subsecciones de la parte superior de la línea transmiten una idea similar, la cual también se expresa en el relato de la caverna. Hay un estado mental que es un modo pobre o una segunda mejor opción de llegar a saber acerca de la realidad inmutable. Éste, de acuerdo con Platón, es el estado mental de los matemáticos en su tiempo.

Le veía dos limitaciones a esa clase de matemáticas. Una era que aunque esa ciencia entendía, desde luego, que sus proposiciones no eran literalmente verdaderas de ningún diagrama físico —ninguna línea es exactamente derecha, no hay igualdades que sean realmente iguales, no hay unidades que sean inequívocamente unidades—, no obstante, se apoyaba en diagramas. Más aún, se apoyaba en suposiciones no demostradas o axiomas, y Platón aprovecha la oportunidad de describir la educación de los guardianes para bosquejar un programa de investigación finalmente ambicioso, que habría de derivar todas las suposiciones matemáticas de algunas verdades más altas o más generales, llegando en último término a una estructura enteramente racional y perspicua que en algún sentido depende del autoexplicativo punto de partida[41] del Bien. Se pone en claro que Sócrates no puede explicar cómo será esto, no porque sus escuchas no lo entenderían sino porque él mismo no lo entiende. Involucra un proyecto intelectual y una visión que se hallan más allá del Sócrates histórico, lo cual es suficientemente obvio, pero también más allá de Platón cuando escribió la *República*. De hecho, fue un proyecto que nunca iba a ser llevado a cabo en una escala tan grandiosa.

La realidad que corresponde a la sección más alta de la línea[42] consiste en Formas, objetos que son —cualquier otra cosa que sean— eternos, inmateriales, inmutables, y los objetos del conocimiento racional, *a priori* (el cual en el esquema de las cosas de la *República*, es el único conocimiento que hay). Los comentadores discuten «la Teoría de las Formas», pero realmente no hay tal cosa (que es por lo que no hay ninguna pregunta a ser respondida de si o cuándo Platón la abandonó). Es más útil ver a Platón como alguien que tiene una concepción general de una Forma, en el sentido de algún objeto abstracto o intelectual tal; que tiene también un conjunto de preguntas filosóficas; y que está preguntándose continuamente cómo pudieran tales objetos contribuir, en varios modos, a responder a aquellas varias cuestiones. La *República* representa la versión más atrevida de la idea de que uno y el mismo conjunto de objetos pudiera responder a todas aquellas preguntas. Platón no cesó de pensar que había objetos abstractos de entendimiento racional, los cuales existían independientemente del mundo material, pero llegó a ver que uno y el mismo tipo de objeto no podía servir en todos los papeles

exigidos de él por la *República*.

Aristóteles[43] dice que Sócrates estaba interesado en cuestiones de definición, pero que fue Platón el primero en hacer que quedaran «separadas» las Formas. En esta conexión, una Forma puede ser entendida como la cualidad o carácter en virtud del cual muchas cosas particulares son del mismo tipo; y decir que está «separada» señala el punto de que la cualidad existiría incluso si no hubiera particulares que la poseyeran, como uno pudiera decir que habría una virtud de valentía incluso si no hubiera gente valiente. (Como veremos, Platón también quiere decir que, por más de una razón, los particulares no pueden, de manera propia y perfecta, o sin reserva, ejemplificar las Formas.) Ésta es la aproximación a las Formas desde la teoría del significado; en la *República* Platón parece dar una formulación enteramente general de esta idea cuando dice: «¿Quieres que comencemos examinando esto por medio del método acostumbrado? Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea única o Forma para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre».[44]

Aristóteles también dice[45] que Platón, «pues, habiéndose familiarizado desde joven con Crátilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde». En conexión con esto, las Formas son los objetos de estudio matemático, o están muy estrechamente asociadas con ellos. Como deja en claro la imagen de la línea dividida, los geómetras usan diagramas materiales, particulares, pero no pueden estar hablando directamente acerca de aquellos diagramas, o lo que dicen («la línea AB es igual a la línea AC», y así consecutivamente) sería simplemente no verdadero. Deben estar hablando acerca de algo más, de triángulos formados de líneas absolutamente rectas sin anchura. Éste es el enfoque desde la posibilidad de un conocimiento *a priori*. En este papel las Formas pueden ser también naturalmente tomadas como aquellos objetos de visión intelectual que el argumento del *Menón* necesitaba como la fuente arquetípica de las creencias recuperadas en el acto de recordar.

Los triángulos de los geómetras, a diferencia de los triángulos garabateados o construidos en la vida cotidiana, son perfectos. Ésta es una idea que Platón aplicó a algunos otros tipos de objetos también: una Forma era un paradigma. Así, cuando un artesano hace un artefacto, su objetivo es aproximarse a lo mejor que tal cosa podría ser, un ideal que, muy bien podría ser, ni él ni nadie más nunca habrán de expresar adecuadamente en una forma material particular. Así es con un asiento en el Libro X de la *República* y una lanzadera en el *Crátilo*.[46] Las concepciones de una Forma como un paradigma, y de una Forma como una cualidad o característica general, se reúnen con especial fuerza cuando hay una cualidad que encontramos en las cosas particulares, pero que ocurre en ellas de un modo que es imperfecto en el sentido fuerte de que nuestra experiencia de ellas conlleva una aspiración, un anhelo, de un ideal. El ejemplo más poderoso de esto, para Platón, es la belleza.

Los triángulos de los geómetras, por un lado, y cualidades o características tales como el valor o la humedad, por el otro, son todos increados e inmutables. El mundo

cambia: las cosas mojadas se secan, determinadas personas se vuelven valientes o dejan de serlo. Pero la humedad y el valor y tales cosas no cambian en sí mismas, excepto en el sentido aburrido de que la belleza cambia si en un momento caracteriza a Alcibíades y en un tiempo posterior no, y esto no es un cambio *en ella* (más de lo que es un cambio en Sócrates que el joven Teeteto, que está creciendo, sea más bajo que él un año y más alto el año siguiente).[47] Así, hay un contraste fundamental entre las Formas y el mundo en que las cosas cambian nuestro mundo cotidiano.

Algunas veces, Platón invoca las Formas para explicar el cambio. Esto es notablemente así en el *Fedón*, que usa concepciones que son difíciles de conjuntar con las discusiones, particularmente en la *República*, que subrayan la distancia metafísica entre las Formas y los particulares. Trata las Formas como si partes de ellas pudieran ser ingredientes u ocupantes transitorios de las cosas materiales (tal como hablamos de la humedad en el muro). Es relevante apreciar que esta discusión tiene una meta muy especial: apoyar una curiosa demostración de la inmortalidad del alma (que Platón ni usa ni toma como apoyo en ninguna otra parte). Esta demostración requiere que la Forma indestructible, la vida, en el sentido de «estar vivo», se una a un particular, Sócrates, de tal modo que surja un ítem, «la vitalidad de Sócrates», que es tan indestructible como la Forma pero tan individual como Sócrates. Ésta es el alma de Sócrates; lo que es más, es Sócrates mismo, cuando es liberado de la irrelevancia de su cuerpo.[48]

Cuando Platón dice que, en contraste con las Formas, los particulares en el mundo material son «mutables», él quiere decir no solamente que están cambiando en el tiempo. También se refiere a que cuando decimos que una cosa material es redonda o roja, por ejemplo, lo que decimos es verdadero sólo de modo relativo o matizado: es redonda o roja desde un punto de vista pero no desde otro, para un observador más que para otro, en comparación con una cosa y no otra. Así, lo que decimos acerca de las cosas materiales solamente es verdadero de manera relativa o matizada. En efecto, si nuestros enunciados significan lo que parecen decir, por ejemplo, que esta superficie es roja sin matiz alguno, entonces no son verdaderos en absoluto: no son *realmente* verdaderos. Sólo lo que decimos acerca de las Formas puede ser verdadero absolutamente o sin matices.

Esto da un sentido más amplio en el que las cosas en el mundo material son imperfectas comparadas con las Formas. Solamente en algunos casos, tales como la belleza, la imperfección de las cosas particulares evoca la expresión patética de la incompletud, de la lamentación, aun (dada la idea de la rememoración de Platón) de la nostalgia. Pero en el sentido de que nada es absolutamente o sin reservas lo que decimos que es, sino que solamente lo es por un tiempo, para un observador, o desde un punto de vista, en ese sentido todo en el mundo material es imperfecto. En la *República* este contraste se expresa en los términos más fuertes, que ya hemos encontrado en la imagen de la línea. Sólo lo que se halla en el mundo de las Formas «es realmente»; el mundo de la percepción cotidiana se halla «entre el ser y el no ser», y es mera apariencia o como un sueño; sólo el «ser» puede ser el objeto de conocimiento, mientras que el mundo del

«devenir» es el objeto de la mera creencia o conjetura.

Ha habido mucha discusión de qué quiso significar Platón exactamente con estas formulaciones. Debiéramos ciertamente tratar de desentrañarlas lo mejor posible, pero no debiéramos esperar una interpretación completa que sea plenamente inteligible en nuestros términos. Hacerlo es ignorar un punto vital: que, no importa cuán exactamente se desarrollara su pensamiento, él mismo ciertamente vino a pensar que las formulaciones de la *República* no irían al punto con atingencia. Hay muchos modos en que los diálogos posteriores reconocen esto. Más generalmente, Platón vino a reconocer las tensiones que las varias aproximaciones a las Formas, tomadas juntas, deben crear. La aproximación a partir de la teoría del significado implica, a menos que sea restringida, que debiera haber una Forma para todo término general que podamos usar, pero otras aproximaciones implican que las Formas, al ser perfectas, tienen algo particularmente grandioso y bello acerca de ellas. ¿Así, hay Formas para términos generales que representan cosas bajas y no dignas de ser amadas, tales como el lodo y el cabello? Nuevamente, algunas aproximaciones implican que una Forma tiene la cualidad que imparte. La Forma de la belleza es en sí misma bella, paradigmáticamente; la teoría de la explicación del *Fedón* parece implicar que la humedad en un objeto es, desde luego, húmeda. La aproximación de la teoría del significado, por otro lado, y quizá otras, implican que sería mejor que no fuera así, o podríamos confrontarnos con una regresión: ¿habremos de necesitar otra Forma para explicar cómo la primera Forma tiene las propiedades que tiene? Todas éstas se hallan entre las preguntas que se plantean al abochornado Sócrates en la primera parte del *Parménides*.[49]

En el *Sofista*, Platón explora con mucho cuidado las complejas relaciones entre cinco conceptos particularmente abstractos, que él llama, en vez de Formas, «los tipos más grandes»: ser, mismidad, diferencia, movimiento y reposo, y alcanza conclusiones sutiles acerca de los modos en que se aplican uno al otro y a sí mismos. En el transcurso de esto, distingue varias maneras en que una cosa «es» algo de una u otra índole, e inventa instrumentos poderosos para resolver los problemas lógicos y semánticos que subyacen tras algunas de las formulaciones centrales de la *República*. También reconoce ahí, disociándose gravemente del admirado Parménides, que no puede haber dos mundos de apariencia y realidad. Si algo parece ser de un modo, entonces realmente parece ser así: la apariencia debe ser ella misma parte de la realidad.[50] Esta conclusión en sí misma representa un repudio directo de la metafísica detallada de la *República*.

El *Teeteto*, que ofrece una discusión sumamente intensa y sutil del conocimiento, desarrolla una teoría de la percepción sensorial que al menos refina la concepción de la *República* más allá de todo reconocimiento y, según una lectura, se opone a ella.[51] En el mismo diálogo, y en el *Sofista*, Platón avanza en la discusión de la creencia falsa, así como del ser y no ser, hasta un punto en el que es claro que muchas cosas dichas en la *República* necesitan revisión. Más aún, retrocede en el *Teeteto* al punto reconocido en el *Menón* de que debe ser posible para una persona meramente creer lo que otra persona sabe. Las ideas de conocimiento y creencia que se articulan en la *República* y se

expresan en las imágenes de la línea y la caverna son controladas por la consideración del asunto o tema, de lo que pudiera ser o convertirse en un cuerpo de conocimiento sistemático *a priori*. La *República* no está interesada, por ejemplo, en el estado mental de alguien que comete un error matemático (no puede ser creencia, porque está pensando acerca de lo eterno, y no puede ser conocimiento, porque está equivocado). Esto no importaría si Platón estuviera ocupado solamente con la naturaleza de las ciencias, pero, como él lo reconoce, debemos ser capaces de hablar acerca del conocimiento y la creencia como estados de personas individuales. El ascenso desde la caverna debe ser una historia de iluminación personal, si es que la *República* ha de cumplir su promesa de ayudarnos a entender cómo vivir, y esto requiere una psicología de la creencia que pueda sortear el golfo metafísico entre lo eterno y lo mutable.

## La filosofía de Platón y la negación de la vida

Las agudas oposiciones que se plantean en la *República* entre la realidad eterna y las ilusiones del mundo material cambiante no solamente dejaron irresueltos profundos problemas de teoría filosófica: también derrotaron los propósitos éticos de Platón. El problema de cómo ha de ser preservada la justicia en el mundo fue resuelto haciendo que retornaran los guardianes a gobernar, involuntariamente, en la caverna. Hay una pregunta, tocada en la *República*, de por qué debieran hacer esto. Ciertamente, Platón piensa que es mejor que el justo y el sabio gobiernen involuntariamente, en vez de que aquellos que realmente quieren el poder lo tengan. Pero eso debe significar *mejor para el mundo*, y Platón debe reconocer que a tal punto es real el mundo material en esta medida, que la suerte de Sócrates y otras injusticias, y los horrores descritos en la degeneración de la ciudad, son males reales, que sería mejor evitar. Aunque la ciudad justa (y sólo la ciudad justa) se aviene a la naturaleza de los guardianes, incluso ahí la actividad de la filosofía es más satisfactoria que la de gobernar. Retornar a la caverna es bueno para ellos solamente porque es bueno hacerlo.

Pero ¿por qué es bueno hacerlo, y por qué es mejor «para el mundo» que sea gobernado con justicia? Los guardianes retornantes no pueden abolir la caverna y su aparato, como Parsifal con el signo de la cruz destruye el jardín mágico de Klingsor. ¿Liberan a sus prisioneros? (Aquí nuevamente encontramos la ambivalencia entre poder y mera ilusión.) La mayoría de los prisioneros no podían ser liberados, pues el ascenso a la luz está reservado a aquellas personas especiales en las que la razón es fuerte y que son capaces ellas mismas de volverse guardianes. Pero aquellos que no son así al menos serán salvados de la explotación, y se les podrá ayudar mediante las leyes e instituciones de la ciudad a no convertirse ellos mismos en explotadores injustos, haciendo a otros y a sí mismos miserables. Así, en verdad importa, y mucho, lo que sucede en este mundo, y el sentido —que es fácil de derivar de la *República*— de que, al ser requeridos para gobernar, los guardianes son desplazados o sentenciados a tal actividad, como intelectuales imperialistas en un lugar oscuro, realmente no puede ser adecuado a la

concepción que tiene Platón de ellos y de la necesidad de justicia de la sociedad.

Las mismas tensiones salen a la superficie, de modo diferente, en el *Gorgias*. Ahí, Sócrates afirma las paradojas de que es mejor sufrir injusticia que cometer injusticia, y que el hombre bueno «no puede ser dañado», porque la única cosa que realmente le importa es su virtud y eso es inviolable ante los asaltos del mundo.[52] Esta perspectiva (que iba a ser desarrollada por algunos filósofos en la Antigüedad posterior para convertirla en un ascetismo extremo) deja una zanja imposible entre las motivaciones que ofrece para una vida ética y lo que uno se supone que debe hacer si es que ha de asumirla. Se dice que las motivaciones para la justicia se hallan en el cuidado del alma, y, junto con eso, en la creencia de que lo que le pasa al cuerpo propio o a las posesiones de uno realmente no importa; pero, si tenemos esa creencia, ¿por qué suponemos, como la justicia nos requiere que supongamos, que sí importa que los cuerpos y las posesiones de otras personas sean asaltados o apropiados?[53]

En el *Fedón*, Platón parece presentar en los términos más fuertes la idea de que la persona buena sale mejor librada fuera del mundo. Se nos dice que las últimas palabras[54] de Sócrates, conforme la cicuta hacía su efecto, fueron: «Critón, le debemos un gallo a Asclepio», y puesto que Asclepio era un dios de la sanidad, se ha tomado esto como si significara que la vida es una enfermedad: «"últimas palabras", grotescas y terribles», como lo dijera Nietzsche, «palabras veladas, espantosas, pías y blasfematorias».[55] Spinoza, igualmente, rechazó la sugerencia del *Fedón* de que la filosofía debiera ser una «meditación» o preparación para la muerte, insistiendo en que debiera ser una «meditación de la vida». Podría decirse que el desprecio exhibido en el diálogo por esta vida, juzgada en contraposición al metafísico más allá, es perdonable dada la ocasión. No obstante, eso tampoco es correcto, puesto que el final del *Fedón*, está sumergido en un mar de profunda tristeza —lo que es difícilmente sorprendente—, y no se supone que pensemos que los amigos de Sócrates están afligidos simplemente porque no han sido convencidos por los argumentos en favor de la inmortalidad. Registra, en vez de ello, que aun concediendo la existencia de la inmortalidad y el mundo de las Formas, este mundo y sus amistades tienen un valor real, y que sus pérdidas son en cierto nivel tan malas como parecen serlo.

La voluntad de Platón de trascender la vida mortal, de alcanzar lo «más alto», es parte de la imagen tradicional de su filosofía, y es un elemento en el contraste igualmente tradicional entre él y el más empíricamente enraizado Aristóteles, un contraste expresado de la manera más famosa, quizá, en el fresco *La escuela de Atenas* de Rafael en el Vaticano, que exhibe en su centro a las figuras de Platón y Aristóteles, una señalando el cielo, la otra apuntando hacia la tierra. En el siglo XX, Yeats escribió:

> *Plato thought nature but a spume that plays*
> *Upon a ghostly paradigm of things;*
> *Solider Aristotle played the taws*
> *Upon the bottom of a king of kings [...]*[56]
>
> [Platón no vio en la naturaleza sino una espuma que juega

Sobre un fantasmal paradigma de las cosas;
Más sólido, Aristóteles jugó a las canicas
Sobre el trasero de un rey de reyes.]

Pero Platón no está siempre llevándonos más allá de las preocupaciones de este mundo. Incluso aquellas obras en que «lo más alto» es celebrado, no siempre adoptan el tono del mensaje oficial del *Fedón*, o de la *República*. En el caso de la *República*, hablamos primero en términos de ascenso, la travesía desde la caverna, pero, de hecho, es el retorno de los guardianes lo que le presta su color a la obra como un todo, una impresión fortalecida conforme procede a través de la larga historia de declinación social y personal. El mundo del deseo, la política y los cuerpos materiales es esencialmente visto desde arriba, desde fuera de la caverna, y se nos deja con un sentido de que es desnaturalizado e irreal o está corrompiéndose poderosamente. Pero en otros diálogos, y sobre todo en el *Simposio*, la imagen realmente es de ascenso, y el mundo material es visto mientras lo ilumina la luz tras él, como quien dice, dando una imagen no de fracaso y abandono sino de promesa.

Los participantes en el banquete que describe el *Simposio* o *Banquete* hablan acerca de lo que es *eros*, de lo que es ser un amante. El amante y sus deseos tienen alguna relación con la belleza, o las cosas bellas; en particular, los hombres jóvenes bellos. Tenemos un conocimiento más preciso de qué son estos deseos. El deseo del amante no es un deseo de lo bello, al menos en un sentido obvio:

—Pues el objetivo del amor, Sócrates —dijo—, no es la belleza, como tú crees.
—¿Pues qué es entonces?
—Amor de la generación y del parto en la belleza. [*Banquete* 206e.]

El deseo mismo resulta ser una expresión, o forma, de un deseo de ser inmortal.

Ahora bien, esto provee un esquema, para decirlo en términos más bien formales, que puede ser llenado de modo diferente para distintos tipos de amor. El amor de un hombre por una mujer define «parto» literalmente; «en», «en asociación con», es sexual; y la inmortalidad en cuestión es genética. Un hombre puede traer o generar no bebés, sino ideas o poemas, y vivir para siempre (o al menos por más tiempo) a través de éstos. La belleza en cuestión puede ser ahora la de una determinada persona joven, o algo más general: como pudiéramos decir, la belleza juvenil; nuevamente, puede ser la belleza del alma más que del cuerpo. No hay nada en esto que implique que las varias abstracciones, como podríamos llamarlas, necesariamente mantengan el paso unas con otras. Sócrates ha estado dispuesto a generar ideas y buenos pensamientos pero en asociación con jóvenes que tenían cuerpos hermosos. A la inversa, Alcibíades, nos enteramos después,[57] es atraído a la hermosa alma de Sócrates, pero tiene poca idea de lo que sería un nacimiento apropiado.

Entonces Diótima da su versión del fin del progreso, hacia «los misterios finales y más altos del amor», que ella duda que Sócrates pueda alcanzar. Aquí, en un famoso

pasaje, se dice que el amante se vuelve hacia el gran mar de belleza y habrá de ver algo «maravillosamente bello por naturaleza», que «existe siempre, y es increado e incorruptible, ni crece ni decrece; en segundo lugar, lo que no es bello de un modo y feo de otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo […] [*Banquete* 210d-211a]» y no está encarnado en ninguna cara o cuerpo, o idea, o conocimiento, o, incluso, en cosa alguna en particular. Este encuentro culminante, en última instancia satisfactorio, todavía encaja en el esquema original. Éste sería, desde luego, una vida digna de ser vivida por un hombre; produciría, no imágenes de virtud, sino verdadera virtud, y su relación con la Forma de belleza, que es lo que se acaba de describir, sería la de verla y estar con ella, palabras evocativas del lenguaje originalmente aplicado a las relaciones sexuales con una persona bella.

La versión de Diótima de este progreso o ascenso no implica, como algunos han pensado, que nadie realmente ame a una persona particular, sino solamente la belleza en esa persona, o la belleza misma. Por el contrario, uno puede amar a una persona particular en cualquiera de los varios modos que cuentan como capaces de suscitar el nacimiento de algo en la presencia de la belleza de esa persona. La versión directamente niega, de hecho, que todo amor sea amor a la belleza. Más aún, no sugiere que los particulares, las vistas, los sonidos y los cuerpos, sean sólo aparente o ilusoriamente bellos. No son incondicionada, o entera, o absolutamente bellos, que es lo que el ítem de la visión final es. Desde luego, Diótima puede decir que, desde la ventajosa perspectiva de la visión, los colores y los cuerpos humanos y otras tales cosas son meramente «un sinsentido mortal», pero eso es solamente en comparación con la visión, y no implica que los mortales que piensan que aquellas cosas eran bellas simplemente estuviesen equivocados, o que estuviesen equivocados por haberlas perseguido. El proyecto sobre el que imparte enseñanzas es algo así como un crecimiento en el gusto estético, yendo de la música *kitsch*, digamos, a música más interesante. No niega el punto o el objeto del gusto anterior, y, desde luego, el gusto anterior es una condición del proceso, que es un progreso más que la mera detección del error o la eliminación de un malentendido.

Diótima dice que las búsquedas anteriores eran «en aras de» los secretos finales. Esto no significa que a menos que se alcance el estado último no tengan caso los estados anteriores. Significa que desde la última perspectiva podemos atribuirles una razón de ser que no se les revela en absoluto a algunas personas, y que se les revela sólo imperfectamente, incluso a aquellos que se están acercando a la meta del modo correcto. Para aquellos que se aproximan del modo correcto, esa imperfección se expresa en una insatisfacción oscura o incompletud respecto a aquellas relaciones anteriores, lo que puede atribuirse a su incapacidad de expresar adecuadamente el deseo de ser inmortal, de tener el Bien para siempre. Cuán lejos puede llegar tal sentimiento incluso para aquellos que no están yendo en pos de lo erótico del modo correcto, y nunca podrían alcanzar la visión, es algo acerca de lo cual los discursos anteriores tienen cosas que decir.

Todo esto, ciertamente, expresa un descontento con lo finito, y un sentido de un esplendor más grande que se halla más allá de nuestras pasiones ordinarias, pero lo hace

de un modo que, mucho más que la *República* o el más bien deprimente *Fedón*, permite a aquellas pasiones que tengan su propia vida y prometan más. Este efecto se alcanza en el diálogo por la intervención posterior de Alcibíades, y por los discursos anteriores, que son tanto divertidos como peculiares y uno de los cuales, el de Aristófanes, cuenta una historia apropiadamente absurda y conmovedora acerca de los orígenes de la atracción sexual. La sensación de que el *Simposio* sabe de qué está hablando en su abordamiento del deseo —en este respecto es como otros diálogos menos soleados— da colorido a otro comentario de Nietzsche: «Todo linaje de idealismo filosófico ha sido hasta ahora casi una enfermedad, salvo que representara, como en el caso de Platón, la previsión de una salud excesiva y peligrosa, el miedo a la preponderancia de los sentidos […]»[58]

Platón puso más alto que casi cualquier otro pensador las aspiraciones de la filosofía, y, como hemos visto, sus esperanzas de cambiar la vida de uno a través de la teoría. Habiendo concedido que la desconfianza e incluso el rechazo del mundo empírico juegan un papel importante en su perspectiva, y tras aceptar, también, el hecho de que su política se halla muy lejana de cualquiera que pudiera servirnos ahora, no solamente en el tiempo sino en virtud del temperamento desvergonzadamente aristocrático que la signa, podemos preguntar cómo sus diálogos pueden permanecer tan vívidamente vivos. Son, desde luego, a veces sentenciosos, y Sócrates hablando en nombre de la virtud puede ser cansado y magnánimo en exceso, así como su afectación de ignorancia y simplicidad, la famosa «ironía», puede ser irritantemente esquiva. Pero sus defectos son casi siempre los de una persona real. Hablan con una voz humana reconocible, o con la de más de una, y no caen en la complacencia pomposa, remota, o el raro formalismo al que es tan propensa la filosofía moral. En parte esto se debe a la forma del diálogo. En parte, se debe (como implica el comentario de Nietzsche) a que Platón se halla constantemente consciente de las fuerzas —del deseo, de la seducción estética, de la explotación política — contra las cuales sus ideales son una reacción. Los diálogos preservan un sentido de urgencia y de la inseguridad social y psicológica de lo ético. Platón nunca olvida que la mente humana es un ambiente muy hostil para la bondad, y da por sentado que alguna nueva herramienta, alguna idea o golpe imaginativo, pueden ser necesarios para lograr que el bien se mantenga vivo ahí y nos atraiga. Un tratado que supuestamente ofreció en forma amigable para el lector la verdad acerca de la bondad no podría hacer nada que realmente necesitase ser hecho.

Los diálogos nunca son cerrados o de carácter conclusivo. No ofrecen los resultados últimos de la gran investigación de Platón. Contienen historias, descripciones, bromas, argumentos, arengas, corrientes de libre invención intelectual, retórica persuasiva y a veces violenta, y muchas cosas más. Nada en ellos directamente reporta aquellos descubrimientos teóricos sobre lo cual todo supuestamente dependía, y nunca adoptan el tono de que, ahora que usted ha dominado esto, su vida habrá de cambiar. Hay discusiones teóricas, frecuentemente muy complejas, sutiles y originales. Hay muchas declaraciones de cómo nuestras vidas necesitan ser cambiadas y de cómo la filosofía puede ayudar a cambiarlas. Pero la acción se halla siempre en otro lado, en un lugar donde nosotros, y típicamente el mismo Sócrates, no hemos estado. Los resultados

nunca se hallan en el texto ante nosotros. No podrían estarlo. El pasaje del *Fedro* con el cual empezamos fue fiel a la perspectiva de Platón, como me lo parece, al afirmar que lo más importante que podría provenir de la filosofía no puede ser puesto por escrito.

Esto no significa que podría ser escrito, pero en otro lado. Ni tampoco significa, pienso, que no podría ser escrito pero podría ser pronunciado como un saber tradicional y secreto entre iniciados. Los pitagóricos en Italia, de quienes Platón pudo haber adquirido alguna inspiración inicial, parecen haber tenido doctrinas esotéricas, y algunos académicos han pensado que lo mismo era cierto de la Academia de Platón, pero no hay muchas razones para creerlo. Las limitaciones de lo escrito no se aplican solamente a lo escrito. En lugar de ello, Platón parece haber pensado que la importancia final de la filosofía para la vida de uno no se halla en nada que pudiera ser encarnado en sus descubrimientos, sino que emerge de sus actividades. Uno encontrará que la vida propia ha cambiado al realizar algo distinto de investigar los cambios que la vida de uno necesita: a través de las matemáticas, pensaba Platón, o a través de la discusión dialéctica de cosas tales como los problemas metafísicos del no ser, conducidos no con la meta de alcanzar conclusiones moralmente edificantes, sino con la meta de *captar bien* el asunto (particularmente si uno no lo captó bien antes, y la honestidad intelectual, o —para el caso— una curiosidad más poderosa, exige que uno lo intente nuevamente).

Platón en verdad pensaba que si uno se dedica a la teoría, esto podría cambiar su vida. Sí pensaba, o al menos lo hizo durante un periodo, que los estudios puros podían conducirlo a uno a una visión transformadora. Pero él nunca pensó que los materiales o condiciones de tal transformación pudieran ser asentados en una teoría, o que una teoría pudiera explicar, en un nivel apropiadamente avanzado, la cuestión vital que uno necesitaba saber. Así, los diálogos no nos presentan una formulación de lo que pudiera ser más significativamente extraído de la filosofía, pero eso no es peculiar de ellos o de nosotros; nada podría obsequiarnos eso, porque no puede ser formulado en ninguna parte, sino que solamente puede emerger con suerte y en entornos favorables. Platón probablemente pensaba que el entorno más favorable sería un grupo de personas enteramente dedicadas a la filosofía, pero claramente él supuso que leer los diálogos, pensar acerca de ellos, entrar en ellos, eran actividades que podían ofrecer algo a las personas situadas fuera de tal grupo. Reconocía, como deja claro Sócrates en el *Fedro*, que no podían ser los vehículos de un mensaje determinado, y justamente debido a que no pretenden controlar las mentes de sus lectores, sino abrirlas, tienen tanto que ofrecer.

No tiene caso preguntar quién es el filósofo más grande del mundo: para empezar, hay muchos modos diferentes de hacer filosofía. Pero podemos decir cuáles son las varias cualidades de los grandes filósofos: fuerza intelectual y profundidad; una aprehensión de las ciencias; un sentido de lo político y de la destructividad así como de la creatividad humana; un amplio alcance de miras y una imaginación fértil; una indisposición a conformarse con lo que brinda seguridad superficial, y, en un caso inusualmente afortunado, los dones de un gran escritor. Si preguntamos qué filósofo ha combinado, más que cualquier otro, todas estas cualidades, a esa pregunta ciertamente hay una respuesta: Platón.

## Los diálogos

Una lista de rápida referencia a los diálogos de Platón que se mencionan en este libro. T(empranos), I(ntermedios), P(ostreros): representan fechados. En la mayoría de los casos hay un razonable consenso, pero sobre algunos subsiste la controversia.

*Apología* [T]: Un discurso que Sócrates podría haber dado en su juicio.

*Crátilo* [¿I?]: Sobre el lenguaje; discute críticamente ciertas teorías de los nombres.

*Gorgias* [T/ I]: Sobre la retórica y la buena vida; Sócrates argumenta sucesivamente con Gorgias, Polo y Calicles.

*Laques* [T]: Sobre el valor.

*Las Leyes* [P]: Probablemente la última obra de Platón; en 12 libros, se ocupa de ordenamientos políticos y sociales deseables. Sócrates no aparece, y el orador principal es un «ateniense».

*Menón* [T/ I]: Si la virtud puede ser enseñada; Sócrates invoca la «reminiscencia» y la inmortalidad.

*Parménides* [¿P?]: Parménides plantea primero problemas acerca de las Formas, y luego da una demostración de la dialéctica.

*Fedón* [I]: La escena de la muerte de Sócrates; discute la inmortalidad.

*Fedro* [I]: Durante una caminata en el campo, Fedro y Sócrates tienen una conversación acerca del amor, la belleza, la poesía, la filosofía y la escritura.

*Filebo* [P]: Sobre el placer, pero con una discusión de apertura acerca del «límite» y lo «ilimitado».

*Protágoras* [T]: Intercambios brillantes entre Sócrates y Protágoras sobre la virtud, el conocimiento y la política.

*República* [I]: En 10 libros, sobre la justicia en el individuo y en la ciudad, y muchos otros asuntos.

Los diálogos socráticos [T]: Diálogos en que la discusión no va más allá de los intereses y métodos del Sócrates histórico. Además del *Laques*, entre aquellos de interés particular se hallan el *Eutifrón*, que discute las relaciones de la ética con los dioses, y el *Critón*, en el que Sócrates argumenta que debe permanecer y encarar la pena de muerte.

*El Sofista* [P]: Complejo y sofisticado argumento sobre metafísica y filosofía del lenguaje. Sócrates se halla presente, pero el argumento es enteramente conducido por un «extranjero eleático».

*El Político* [P]: También conducido por el extranjero eleático, la discusión desarrolla una forma clasificatoria de la dialéctica mediante la «división», que también aparece en el *Sofista*.

*Simposio* [I]: Un banquete, en el que los invitados se entretienen con una serie de discursos acerca del amor.

*El Teeteto* [P]: Investigación filosófica excepcionalmente intensa y concentrada, en la que se consideran y se rechazan tres explicaciones del conocimiento; la primera, en términos de percepción, es la más desarrollada.

*El Timeo* [¿P?]: Especulaciones elaboradas, si bien tentativas, acerca de la creación del mundo. Sócrates se halla presente, pero cinco sextos de la obra consisten en la exposición ininterrumpida de Timeo.

## Bibliografía

### *1. Obras generales*


Para una colección reciente de ensayos sobre una amplia gama de temas en Platón, véase:

Kraut, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Quizá el mejor tratamiento en un solo volumen de la obra de Platón, y uno que es particularmente sensible a los aspectos literarios de su escritura, es:

Grube, G. M. A., *Plato's Thought*, con nueva introducción, ensayo bibliográfico y bibliografía de Donald J. Zeyl, Hackett, Indianapolis, 1980.

Útil por contener materiales históricos, resúmenes de debates académicos acerca del fechado y discusiones de cuestiones textuales, aunque contiene muy poca filosofía, es:

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

Los puntos de partida para cualquier discusión de los diálogos socráticos son:

Vlastos, Gregory, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

———, *Socratic Studies*, Myles Burnyeat (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Una edición del texto griego del *Gorgias*, cuya introducción y comentario tienen mucho de valor que ofrecer al lector que no lee griego, es:

Dodds, E. R., *Plato:* Gorgias, *A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1959.

Para una traducción con un comentario filosófico del *Fedón*, véase:

Gallop, David, *Plato:* Phaedo, traducido con notas, Clarendon Press, Oxford, 1975.

Las mejores discusiones breves del *Simposio* son las introducciones a:

Nehamas, Alexander, y Paul Woodruff, *Plato:* Symposium, traducido con introducción y notas, Hackett, Indianapolis, 1989, pp. xi-xxvi.

Dover, Kenneth, *Plato:* Symposium, Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 1-14.

La introducción filosóficamente más estimulante a la *República* sigue siendo:

Annas, Julia, *An Introduction to Plato's «Republic»*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

Discusión adicional de una variedad de temas en la *República*, incluyendo el sol, la línea

y la caverna, puede encontrarse en:

Cross, R. C., y A. D. Woozley, *Plato's «Republic»: A Philosophical Commentary*, St. Martin's Press, Nueva York, 1964.

Reeve, C. D. C., *Philosopher-Kings*: *The Argument of Plato's* Republic, Princeton University Press, Princeton, 1988.

Una explicación peculiar pero rigurosamente argumentada es:

Irwin, Terence, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Sobre el *Fedro*, véase el estudio imaginativo de:

Ferrari, G. R. F., *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's «Phaedrus»*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Un estudio reciente e importante del *Parménides* con la longitud de un libro es:

Meinwald, Constance, *Plato's «Parmenides»*, Oxford University Press, Nueva York, 1991.

Una traducción excelente del *Teeteto* con una introducción filosóficamente convincente del tamaño de un libro es:

Burnyeat, Myles, *The «Theaetetus» of Plato*, con una traducción de M. J. Levett, revisada por Myles Burnyeat, Hackett, Indianapolis y Cambridge, 1990.

*2. Otras obras citadas en las notas*

Brandwood, Leonard, «Stylometry and Chronology», en Kraut (1992), pp. 90-120.

Dover, K. J., *Greek Homosexuality*, actualizado con una nueva posdata, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

Finley, M. I., ed., *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

Gottlieb, Anthony, *Socrates*, Phoenix / Orion, Londres, 1997.

Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Kraut, Richard, «Introduction to the Study of Plato», en Kraut (1992), pp. 1-50.

McKirahan, Richard D., Jr., *Philosophy before Socrates*, Hackett, Indianapolis, 1994.

[*] Como ayuda para identificar los varios diálogos mencionados en este libro, hay una lista de ellos, con descripciones breves, en la pp. 221-222.

[1] Las fuentes antiguas no son consistentes al fechar la vida de Platón. Las versiones más modernas datan su nacimiento en algún momento entre 429 y 427 a.C. Para detalles véanse Kraut (1992), p. 30 n. 1, y Guthrie (1975), p. 10.

[2] A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, edición corregida, D. R. Griffin y D. W. Sherburne (eds.) (Free Press, Nueva York, 1978), p. 39. Como dice Kraut (1992), p. 32 n. 4, quizá de manera más bien innecesaria, la observación de Whitehead no debiera ser tomada como si implicara que los filósofos surgidos después de Platón han aceptado sus concepciones como su punto de partida.

[3] Como, debiera decirse, muchos todavía lo hacen.

[4] *Trece cartas* se hallan entre un conjunto de obras atribuidas a Platón en la Antigüedad por Diógenes Laercio (3.50, *cf*. 3.57-62) e incluidas en los manuscritos medievales, pero su autenticidad es asunto de una controversia muy larga y todavía no zanjada entre los académicos. Para referencias véase Guthrie (1975), pp. 399-401. Otra obra que no es estrictamente hablando un diálogo es la *Apología*, un discurso que Sócrates podría apropiadamente haber hecho durante su juicio.

[5] Pero se menciona a sí mismo tres veces (excluyendo las Cartas). En la *Apología* (34b, 38b) dice dos veces que él mismo se hallaba presente en el juicio de Sócrates, y en el segundo pasaje se dice que se hallaba entre aquellos que ofrecieron pagar una multa en favor de Sócrates si la corte la aceptaba como un castigo. En el *Fedón* 59b el narrador del diálogo reporta que el mismo Platón no estuvo presente en el último día de la vida de Sócrates, porque estaba enfermo.

[6] Sobre el Sócrates histórico véanse Vlastos (1991) y Gottlieb (1997). Hay una pregunta más difícil acerca de los diálogos como evidencia de lo que creía Sócrates (la llamada «pregunta socrática»): véase *infra* pp. 188-194 y 209.

[*] A modo de ayuda para identificar los diferentes diálogos mencionados en el libro, se ofrece una lista de ellos, con breves descripciones, al final de este capítulo (pp. 221-222).

[7] Podemos aprender mucho del *Teeteto*, pero la segunda y, todavía más, la tercera sección del mismo están claramente diseñadas con objeto de proveer material para ulterior discusión. Esto se plantea en Burn-yeat (1990).

[8] Un buen ejemplo es el argumento final del *Protágoras;* véase *infra*, pp. 194-195.

[9] Sea cual fuere el estatus de las obras atribuidas a Aristóteles (quien era 43 años más joven que Platón, fue su discípulo y se apartó de él), se hallan mucho más cerca de la forma del tratado, y exhiben un temperamento muy diferente.

[10] La escuela duró, con una línea de sucesores no rota, hasta el siglo I a.C.; la filosofía prevaleciente cambió mucho, y de ninguna manera fue siempre platónica.

[11] Para una discusión de este diálogo, véase Ferrari (1987), y para la de este pasaje, el capítulo VII.

[12] Para una discusión concisa de los métodos y resultados de los estudios estilométricos, véase Brand-wood (1992). Aristóteles nos dice (*Política* 1264b26-27) que el diálogo *Las Leyes* fue escrito después de la *República;* hay un acuerdo universal de que es posterior. En el caso de algunos diálogos, hay evidencia de su fecha real de composición o de su cronología en relación con otros diálogos. Varios diálogos contienen alusiones a eventos históricos que nos permiten fijar una fecha después de la que ellos deben haber sido escritos. El *Simposio*, por ejemplo, alude a la paz del rey de 386 a.C. (182b) y a la división espartana de Arcadia en 385 (193a). El *Teeteto* empieza con una conversación que tiene lugar poco antes de la muerte de Teeteto, después de una batalla en Corintio en 369 a.C. (142a-b). Se considera que el *Político* fue compuesto después del *Sofista* porque se refiere al *Sofista* en varias ocasiones (257a, 258b, 266d, 284b, 286b). En lo que sigue uso «fechar» de manera no estricta, para cubrir la ubicación de los diálogos en un orden que atañe a la relación del uno con el otro.

[13] La *República* tiene 10 libros, y algunos académicos suponen que el Libro I es significantemente anterior a los demás. Véase Vlastos (1991), pp. 248-251 para una discusión.

[14] Algunos académicos ubican el *Teeteto* en el periodo medio de Platón, pero seguramente debe ser estrechamente asociado con el *Sofista*. El *Político* es conocido frecuentemente por su nombre latino, *Politicus*.

[15] Véase el *Teeteto*, 183e-184a, y varios pasajes en el *Sofista* (*e.g.* 237a, 241b), donde se rechaza su doctrina central. El poema de Parménides (*c.* 515-*c.* 450 a.C.) sobrevive sólo en fragmentos. Una traducción de éstos, con comentario, puede encontrarse en McKirahan (1994).

[16] Zenón de Elea (nacido *c.* 490 a.C.), quien inventó las famosas paradojas, incluyendo la de Aquiles y la tortuga, que supuestamente mostraba que la idea del movimiento era autocontradictoria. Para una discusión, véase Kirk, Raven y Schofield (1983).

[17] Vale la pena decir que no hay esperanza de darle un sentido adecuado a la primera parte del *Parménides*, que es esencial para estos debates, a menos que logremos una mejor aprehensión de la segunda parte de lo que la mayoría de las personas pretenden tener.

[18] Aquí, como en varios otros puntos, estoy en deuda con Myles Burnyeat.

[19] Uno de los personajes del *Laques* es Melesias, el hijo de Tucídides —no el historiador, sino un político ateniense que se opuso a Pericles y fue exiliado de Atenas durante 10 años hacia 440 a.C—. Es mencionado en el *Menón* (94b-e), junto con Temístocles, Arístides y Pericles, como un ejemplo de un padre que fracasó al enseñar a su hijo (el Melesias del *Laques*) la virtud.

[20] La democracia antigua era tanto más como menos «democrática» que los sistemas modernos: más, porque todos los ciudadanos podían tomar parte en las decisiones políticas; menos, porque no había derechos de las minorías, estaba basada en la esclavitud y las mujeres eran excluidas.

[21] Véase *Gorgias*, 515d-516d. Pericles (*c.* 495-*c.* 429 a.C.) fue un estadista ateniense y la principal influencia sobre la política de Atenas en los años medios del siglo V. La expresión más noble de los ideales democráticos atenienses se ha de encontrar en el discurso funerario adscrito a Pericles en la *Historia* de Tucídides (II. 34-46). Llamarle un demagogo sin principios fue más bien como comparar a Abraham Lincoln con el senador McCarthy.

[22] Hubo, desde luego, predecesores. El fragmento del poema de Parménides (véase nota 15 *supra*) es un caso interesante; la enfática estructura inferencial, junto con la resuelta carencia de encanto del verso, parece diseñada para provocar el efecto.

[23] La misma técnica se usa en el *Crátilo;* en ese caso, se muestra que el método de la etimología puede ser usado con igual plausibilidad para producir resultados contrarios.

[24] *Menón*, 75b.

[25] Píndaro, fragmento 133.

[26] *Menón*, 86a: él sabe esto cuando es un hombre y cuando no es un hombre; él siempre o bien es un hombre o bien no es un hombre; así que él siempre lo sabe.

[27] *Menón*, 97a. En un mundo sin mapas, la experiencia personal muy bien puede ser la mejor base de tales creencias. Hay un ejemplo similar pero más complejo, de un jurado que adquiere de un orador especioso lo que es, de hecho, una creencia verdadera acerca de algo que no testificaron, en el *Teeteto* (200d-201c).

[28] Las relaciones eróticas entre hombres más viejos y más jóvenes fueron una característica estándar de la vida ateniense, y conllevaban fuertes valores educativos y de otro tipo. Véase Dover (1989) para una discusión. Detalles de la vida de Alcibíades (*c.* 450-404 a.C.) se encuentran en la *Historia* de Tucídides, libros V-VIII, y en las *Helénicas* de Jenofonte, libro I.

[29] *Simposio*, 210a.

[30] *Gorgias*, 474c-481b.

[31] *Gorgias*, 491a-495a.

[32] *República*, 352d.

[33] *República*, 343c. La formulación «la justicia es el interés del más fuerte», *República*, 338c.

[34] *República*, 358b-c; 367b.

[35] En *República* IV, 435b-444e.

[36] Para la discusión de Platón sobre la inclusión de las mujeres en la educación de los guardianes, véase *República*, 451c-457c.

[37] *The Tempest* V, 1, 48-50. Para la aplicación de esto al arte, véase Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions* (Oxford University Press, Oxford, 1991). [Para el traslado al español se utilizaron las traducciones publicadas por Espasa Calpe, Madrid, 1976, y Planeta, Madrid, 1984.]

[38] El mismo efecto se busca, contrastando tales explicaciones con otras, en el *Fedón* (96c-98b).

[39] Se dice usualmente que Pangloss expone una versión «vulgarizada» de la filosofía de Leibniz, pero el mismo Leibniz, al igual que algunos otros genios matemáticos y metafísicos, aunque a diferencia de Platón, era capaz de ser éticamente muy zafio.

[40] *República*, 509d-511e. Las relaciones entre el sol, la línea y la caverna han dado lugar tradicionalmente a gran controversia entre los intérpretes.

[41] *República*, 510b-511e. La propia frase de Platón significa un punto de partida que no es una hipótesis y no depende de una hipótesis.

[42] Ciertamente, respecto a la subsección superior. Es controvertido que haya «objetos matemáticos», distintos de las Formas, que correspondan a la subsección siguiente de ésta.

[43] *Metafísica*, 987b1-13.

[44] 596a. Pero en griego podría significar: donde hay una Forma, la Forma y los particulares tienen el mismo nombre.

[45] *Metafísica*, 987a32-b1.

[46] *República*, 596a-b, *Crátilo*, 389a-b. En el pasaje del *Crátilo* no hay nada que implique que la Forma esté «separada».

[47] *Teeteto*, 155b-c.

[48] *Fedón*, 105b-107a. Cuando Critón, el compañero de Sócrates, pregunta cómo debieran enterrarlo sus amigos, replica Sócrates: «Como queráis —dijo—, siempre que me atrapéis y no me escape de vosotros» (*Fedón*, 115c).

[49] Para la pregunta de si hay Formas de lodo y cabello, véase *Parménides*, 130c-d; para el argumento del «Tercer Hombre», una versión de la regresión, 131e-132b.

[50] *Sofista*, 249c-d. Un punto relacionado se hace en el *Filebo* (54c), donde se reconoce que puede haber «un devenir hacia el ser».

[51] Para una discusión detallada de las dos interpretaciones en competencia acerca de la primera parte del *Teeteto*, véase Burnyeat (1990), pp. 7-64, especialmente pp. 7-10.

[52] *Gorgias*, 507 y ss.

[53] Hay una compleja herencia cristiana de este problema. Ha incluido algunas tendencias heréticas, relacionadas con el maniqueísmo, que tomaron seriamente la idea de que no importaba en absoluto qué pasaba en esta vida; y también la tentación, heredada por algunos kantianos, de suponer que lo que realmente cuenta como daño causado a las personas es hacerlas menos morales.

[54] *Fedón*, 118a. Esta interpretación, rara en la Antigüedad, se volvió popular en el Renacimiento, y nuevamente en el siglo XIX.

[55] *La gaya ciencia*, 340. [Para la traducción se emplearon las ediciones de Akal, Madrid, 2001, y de EMU, México, 1994.] Algunos de sus otros comentarios acerca de Platón son menos interesantes, tales como el de *El crepúsculo de los ídolos* (Alianza Editorial, Madrid, 1973), «Lo que debo a los antiguos», secc. 2: «Platón es un cobarde frente a la realidad».

[56] «Among School Children»; la referencia es el hecho de que Aristóteles fue el tutor de Alejandro el Grande. El contraste entre Platón y Aristóteles ha tenido una historia compleja, y de ninguna manera ha significado siempre la misma cosa; en el siglo XVII, por ejemplo, una cosa que Platón representaba era el espíritu de la nueva ciencia matemática. He dicho algo acerca de esto en un artículo acerca de la filosofía griega en Finley (1981) [véase el cap. I del presente libro (E.)].

[57] *Simposio*, 215-217.

[58] *La gaya ciencia*, p. 372.

# Aristóteles

# XI. La conducta de la persona virtuosa

ESTE ARTÍCULO NO TRATA PRINCIPALMENTE CUESTIONES ACERCA DEL REALISMO moral en Aristóteles, pero termina con una sugerencia acerca de ese tema. Empieza con una pregunta que plantea Aristóteles acerca de la acción virtuosa, y provee lo que pienso que debería haber sido la respuesta de Aristóteles a la misma, una respuesta que era también, hablando a grandes rasgos, la propia respuesta de Aristóteles. Al final pregunto en qué ámbito (si es que en algún lado) deja esto ubicadas la cuestiones del realismo moral en relación con tal teoría.

En la *Ética Nicomáquea* 11.4 Aristóteles plantea la pregunta de cómo puede ser verdadero, como él sostiene que lo es, que alguien se convierta *(e. g.)* en justo haciendo cosas justas, pues ¿cómo puede alguien hacer cosas virtuosas sin tener ya la virtud apropiada? Su respuesta es que las cosas hechas por el aprendiz, aunque son en algún sentido cosas virtuosas, todavía no exhiben plenamente la virtud. Podemos decir que son cosas mínimamente virtuosas: no son hechas *como* la persona virtuosa las hace. Sostiene, en efecto,

(A) Un acto (plenamente) V es lo que una persona V haría, pero sólo si es hecho como la persona V hace tal cosa.

Las condiciones para que un acto sea hecho como el agente virtuoso lo haría son éstas:

(i) El agente sabe *(eidôs)*.
(ii) Lo hace *proairoumenos kai proairoumenos di'auto:* escogiendo y escogiendo en aras de sí mismo.
(iii) Se halla en un estado estable, inmutable.

Hay una pregunta acerca de cuánto importa (i). Hay condiciones de intención aquí que son incontroversialmente relevantes. En muchos casos, sin embargo, su relevancia es respecto a una pregunta anterior: no la de si el acto V fue hecho como una persona V lo haría, sino si, incluso, un acto mínimamente V fue llevado a cabo en absoluto. Esto es lo que se halla en cuestión si alguien enfrenta al ladrón armado creyendo que no está armado, o, de modo diferente, intenta un acto malicioso que sale mal, haciendo que le

resulte bien el asunto a quien se pretendía victimar. Estos asuntos de intención son diferentes en un grado importante de las cuestiones de motivo. Alguien que envía un cheque al hospital para promover su reputación no es como alguien que pone el cheque en el sobre equivocado: intenta, respecto al resultado, lo que la persona generosa intenta; después de todo, está buscando una reputación de generosidad. Ciertamente no actúa como actuaría la persona generosa, pero su falla al hacerlo cae bajo la condición (ii), a la cual regresaremos, y no bajo la condición (i).

Puede parecer extraño que Aristóteles diga (*EN* 1105b1f.) que el conocimiento es todo en relación con las *technai* (las artes) y poco o nada en el caso de las virtudes. ¿No requieren tanto la virtud como la *technê* con seguridad que uno sepa lo que está haciendo? Supongo que el punto es éste. Hay un sentido de «saber lo que uno está haciendo» que se aplica tanto a la virtud como a la *technê;* si no fuese así, Aristóteles no haría la comparación entre estos términos. La posesión propia de una *technê* puede ser señalada diciendo que la persona en general, habitualmente, sabe lo que está haciendo cuando escoge ejercitar la *technê;*[1] una persona a la que le salen las cosas bien ocasionalmente sabe, en estas ocasiones, lo que está haciendo, pero en otras ocasiones no. En el caso de las virtudes, es consustancial a ser una persona V (y, desde luego, ya lo hemos visto, incluso a hacer una acción mínimamente V) el que uno sepa lo que uno está haciendo, en ese mismo sentido, pero el estado de ser una persona V no es señalado diciendo que ella se halla de manera común o regular en ese estado de conocimiento.

Esto confronta el asunto de modo suficientemente directo, y permite desentrañar el sentido del contraste de Aristóteles. Sin embargo, tiene una consecuencia importante. Justamente dada la condición (i), uno podría suponer que se refiere a alguna especie de conocimiento moral, la presencia del cual distingue a la persona verdaderamente V de aquellos que hacen ocasionalmente actos V, o, nuevamente, actos que son menos que plenamente V. Si uno está mirando ese contraste, y está dispuesto a expresar virtud en términos de conocimiento, esta interpretación será atractiva. Pero en términos del contraste de Aristóteles con el artesano, no es incitante en absoluto. Si el conocimiento moral es la posesión especial de la persona virtuosa, entonces ese conocimiento marcará *toda* la diferencia, y no, como dice Aristóteles, poca o ninguna. El conocimiento mencionado en la condición (i) es el conocimiento cotidiano relevante en cuanto a las intenciones efectivas, como lo es con las *technai*.

No diré mucho acerca de la condición (iii). Es importante que, a nuestra consideración, incluya, así como la generalidad a lo largo del tiempo, un requerimiento, en el estilo de Hume, de una generalidad (apropiada) sobre las personas. El acto generoso no debe ser meramente un capricho; por añadidura, la generosidad del agente no contará como virtud si él es solamente generoso con Lulubelle. La exigencia de que la persona V se halle en el estado apropiado *ametakinêtos* (inmutablemente) también cubre, como bien lo ha señalado Sarah Broadie,[2] dos consideraciones que distinguen a una virtud de una *technê:* que uno no puede escoger ejercitarla o no, y (un pensamiento menos familiar, quizá) que cuenta en contra de las virtudes propias que uno pueda ser distraído de

ejercitarlas por la pasión, mientras que esto no es así con las *technai:* no se muestra que un carpintero sea malo en su oficio si hace mal un trabajo por estar furioso o por distracción sexual.

Hay varias complejidades en esta área que están conectadas con la unidad de las virtudes. Mi torpe formulación «cuenta en contra de tener virtudes» fue diseñada para contener, sin desarrollarlo, el punto de que, si uno no acepta la concepción de Aristóteles acerca de la unidad, puede marcar una diferencia qué distracción se halla en cuestión: si un hombre es distraído de las acciones valientes por la lascivia más que por el miedo, ello no muestra que carezca de valor. Más aún, habrá algunas habilidades (notablemente, algunas políticas) que requieran algunas virtudes, sobre todo las virtudes ejecutivas del valor y el autocontrol; regresaré brevemente a éstas posteriormente.

La cuestión que quiero discutir principalmente surge de la condición (ii), específicamente del requisito de que la persona V escoja cosas V «en aras de sí mismas». Mi preocupación es con esta frase, y no habré de discutir la condición más generalmente (*e. g.*, la cuestión de cómo se relacionan los dos conjuntos). Como dice Broadie en su muy útil discusión de la definición de virtud que ofrece Aristóteles,[3] una disposición virtuosa se expresa en la elección (pero no solamente se expresa así), y esto no es simplemente un asunto de deliberación. La virtud se expresa en «respuestas estructuradas por la razón», tales como las emociones, que vinculan aspectos racionales y no racionales del agente.

La primera pregunta es la de si (ii) implica

(B) Una persona V escoge actos V *qua* actos V.

(A) y (B) juntos parecen hacer que las ideas de un acto V y una persona V dependan entre sí. No hay problema justamente en esto, pero habrá un problema si conduce a la vacuidad. Esto será si no podemos distinguir una virtud de otra, y/o el agente V es dejado sin un contenido determinado en sus pensamientos. Ambos se ciernen como amenaza si (B) y no más es adoptado.

Pero (B) es en general falso, en un sentido *de dicto:* las personas valientes raramente escogen actos que tengan calidad de valientes, y las personas modestas nunca escogen el comportamiento modesto que tenga calidad de modesto. La justicia es casi el único caso en que claramente vale. Así, ¿qué podríamos poner en lugar de (B)? Se podrían sugerir varias alternativas.

(a) ¿Podrían los actos ser escogidos *qua kala* (*qua* finos o nobles)? Aristóteles repetidamente dice que las personas virtuosas actúan en aras de *to kalon* (lo fino o lo noble), y subraya que esto es algo común a todas las virtudes.[4] Más aún, la presencia de esta idea ante la mente de un agente virtuoso sería menos objetable para Aristóteles que para los pensadores poscristianos. Pero esta propuesta no nos dice qué es hacer un tipo particular de cosa V en aras de sí misma. Nos deja con el problema de distinguir las virtudes, incluso en la medida en que Aristóteles necesita distinguirlas. (Tanto Sócrates

como Aristóteles, a pesar de sus concepciones acerca de la unidad de las virtudes, necesitan asegurar el resultado mínimo de que los nombres de las virtudes tengan sentidos diferentes, los cuales deben tener aun cuando tengan la misma referencia —como sostenía Sócrates— o —como sostenía Aristóteles— señalen diferentes disposiciones, pero todas aquellas disposiciones implican y son implicadas por una y la misma virtud, la *phronêsis* —la sabiduría práctica—.)

En la presente propuesta, la distinción de las virtudes será infrarrepresentada en el pensamiento del agente, mientras que en (B), interpretado *de dicto*, es demasiado directamente representada.

(b) Dejo de lado la sugerencia de que pueda ser señalado que el acto plenamente V de la persona V ha sido hecho como resultado de lo que Broadie llama *proairesis* del «Gran Fin». Esto nuevamente no ayudaría con la distinción de las virtudes; y acepto el juicio de Broadie de que, en la medida en que podamos, deberíamos desembarazar a Aristóteles de la concepción del Gran Fin. En cualquier caso, incluso el más grande entusiasta de la concepción del Gran Fin seguramente no dirá que cada acto plenamente V es el producto de una deliberación de un Gran Fin.

(c) El acto plenamente V de la persona V es una expresión de *phronêsis:* es realizado *ek tou orthou logou* (por la razón adecuada). Tomo esto (en contraposición a la interpretación del Gran Fin de ello) como verdadero, pero hay una dificultad al suponer que podría responder a este problema. Primero, *phronêsis* agregará algo a la explicación sólo si nos lleva más allá de la mera expresión de una disposición V en un acto V. Supongamos que lo hace agregando la idea de que el acto V es el resultado de la deliberación, efectiva o (digamos) apropiadamente entendida como en perspectiva. Entonces esa deliberación ofrecerá la respuesta de que ésta es la cosa a hacer; esta cosa será la cosa V, y siendo esta conclusión la de una persona V, esta conclusión será apropiadamente relacionada con la deliberación y la persona. Pero ¿cómo? Ésta es justamente una versión de la pregunta que estamos ya tratando de responder. El agregar el hecho de que la persona V ha deliberado bien (o puede verse que ha deliberado bien, o que hay una buena deliberación en perspectiva) no parece ayudar a responderla: meramente le da un nuevo enfoque. Lo que necesitamos parece ser algo, al menos en los casos centrales, acerca del *contenido* de la deliberación de la persona V (pero no el contenido ofrecido por [B]).

(d) La respuesta correcta empieza con la idea de que *di' auto* debiera leerse negativamente: el agente hace la cosa V no por las razones equivocadas. Esto es correcto, pero necesita refuerzo positivo en la forma de una explicación de los tipos de razones que apropiadamente acompañan a las varias cosas V. Cuando se desarrolla en esta dirección, esto desde luego puede conducirnos de regreso a la formulación original (B). (B) es, muy a grandes rasgos, correcta, pero solamente si «*qua* V» es leído *de re*. Decimos que el agente hizo *(e. g.)* la cosa generosa porque era la cosa generosa por hacerse, y entendemos lo que esto significa porque entendemos qué hay en la situación y en la acción que hace que esta acción en esta situación sea algo que le parecería a una persona generosa la cosa apropiada por hacer. Se seguirá de esto que el entendimiento

filosófico de las varias virtudes requerirá, al menos, algo del entendimiento que proviene de tener las virtudes: que es, desde luego, lo que sostiene Aristóteles.

Esto implica en verdad que hay un modo en que la acción le parece al agente la cosa apropiada por hacer: un modo en que tal acción se recomienda a sí misma en tal situación a una persona generosa. Lo que esto significa es que típicamente hay una especie de razón o consideración presente en el pensamiento del agente que acompaña el ser el acto de este tipo particular de V. Un tipo importante de consideración involucrado es el que sirve para descartar cursos de acción alternativos como indignos de varias maneras: así, una persona modesta podría descartar un curso de acción como vanaglorioso. Una persona con una disposición V particular tendrá un repertorio específico de consideraciones que operan en favor o en contra de cursos de acción. Puede incluir ambos tipos, positivo y negativo, bajo la etiqueta «actuar por las razones X».

El agente V, entonces, realiza el acto V porque piensa que es la cosa por hacerse debido a razones X, donde «por razones X» es parte de su pensamiento, y el tipo X está atado (tanto positiva como negativamente) a la V en cuestión. (Como ya hemos visto al considerar [B], X es sólo raramente la misma noción que V, como ocurre en «acto V»: la justicia es el caso prominente en que lo es.) El papel de los tipos distintivos de razón ayuda a responder la pregunta acerca de la separación de las virtudes.

Podemos ahora tener una dependencia mutua no vacía:

— Un acto V es un acto hecho por razones X.
— Una persona V está dispuesta a hacer actos V.

Esto no simplemente hace a los actos primarios, porque «un acto hecho por razones» no es un tipo de acto independiente del estado de su agente; es un acto hecho por un agente con una cierta disposición. La explicación ubica un papel importante del deseo enfocado en *to kalon*, al explicar el «porque» de «lo hizo porque era la cosa V». El negocio de concentrarse en las razones X, permitiéndoles tener fuerza, puede ser asistido por pensamientos de cuán vergonzoso sería no hacerlo. No hay razón para que Aristóteles niegue esto, aunque parece pensar que la palabra «*aidôs*» («vergüenza») se relaciona solamente con una motivación del inmaduro (*EN* 1128b15f.).

Hay un papel vital, también, para *phronêsis:* sin él, uno no podría confiablemente ver a qué actos podrían conducir las razones X, o qué consideraciones más específicas podrían caer en la clase de las razones X. Tendremos que preguntar qué tanto, si es que algo, podría eso implicar en la dirección del idealismo moral. Antes de proceder a esto, sin embargo, tenemos que registrar que hay algunas virtudes de Aristóteles para las cuales esta explicación no funciona. Éstas son las llamadas virtudes «ejecutivas» del valor y la *sôphrosunê* (la temperancia). Discutiré las segundas en términos del «autocontrol», que no es aristotélicamente correcto: «autocontrol» es *enkrateia*, una virtud que, para Aristóteles, una persona realmente virtuosa no necesita, y, por lo tanto, no es estrictamente hablando una virtud. Esto, al igual que algunas otras concepciones

asociadas con el medio, parecen justamente representar un ideal aristotélico sustantivo y tedioso que podemos ignorar.

El problema con el valor y el autocontrol es no sólo que las personas valientes y autocontroladas no escojan actos que tengan calidad de valientes o autocontrolados; como hemos visto, eso es estándar. La persona autocontrolada puede rechazar acciones como vergonzosas, inapropiadas, explotadoras, etc., pero su autocontrol es manifestado no tanto en ese reconocimiento —aunque es parcialmente manifestado en el hecho de que puede alcanzar ese reconocimiento— como en el hecho de que puede llevar ese reconocimiento a la acción. La persona valiente puede (aunque no tiene que hacerlo) rechazar actos por ser cobardes, y puede posiblemente realizar actos como *kalon;* Aristóteles era más feliz que nosotros al aceptar esto, habiendo tenido una idea más deliberada o envanecida de la nobleza.[5]

El problema real es que no hay X tal que las personas valientes o autocontroladas escojan sus actos por razones X. En vez de ello, por varias otras razones X relacionadas con la V, escogen actos por aquellas razones ante el temor o el deseo: la estructura de la situación es que hacen aquellas cosas por aquellas razones, aunque… Diremos que aquellas otras razones están relacionadas con la V, desde luego, en la medida en que simpatizamos con la unidad de las virtudes de Aristóteles. Podríamos decir, y creo que razonablemente debiéramos hacerlo, que las personas pueden exhibir valor o autocontrol al hacer cosas por razones *no* relacionadas con alguna otra virtud; pero ello no importa mucho para la cuestión presente. El caso es que incluso si ponemos en la restricción relacionada con la V sobre lo que cuenta como una razón para hacer una cosa valiente o autocontrolada, aun así el valor y el autocontrol no encajan en la explicación. Esto se debe a que no encajan en la estructura tripartita de Aristóteles, de la que está dando razón la explicación: ninguna versión de (ii) se les aplica.[6] Las cosas valientes o autocontroladas no son hechas «en aras de sí mismas», y hacerlas en aras de sí mismas sería algo muy especial: algo como hacer una cierta cosa en una cierta situación para exhibir o desarrollar el valor o el autocontrol de uno.

Si la explicación de la acción virtuosa tiene esta apariencia, ¿dónde, si es que en algún lado, deja eso las cuestiones del realismo moral? La respuesta debe yacer en las relaciones de todo esto con *phronêsis*, un tema que ya ha sido brevemente tocado antes. Aristóteles usa el lenguaje del conocimiento y de un tipo de percepción en relación con *phronêsis*. ¿Hay un elemento en la estructura *phronêsis*/deliberación que pudiera sugerir un tipo de imagen que pudiera ser etiquetada como «realismo moral» (RM)?

¿Podría venir, primero, al explicar qué viene a conocer el *phronimos* cuando viene a ver *qué hacer*? Seguramente no, puesto que Aristóteles no nos da razón alguna para decir que la conclusión del razonamiento práctico sea en *sí misma* diferente cuando las virtudes están siendo expresadas de lo que lo es cuando es un asunto de las artes. Por el contrario, la idea de un contenido distintivo que es introducido en este punto, justo cuando las virtudes están involucradas en el razonamiento práctico, es ajena al abordaje aristotélico, el cual consiste esencialmente en incorporar la explicación de la ética en la

teoría de la acción racional en general.

Hay, desde luego, una tradición de acuerdo con la cual no existe en Aristóteles una conclusión distintiva de razonamiento práctico en absoluto: solamente se halla el hacer real de la acción. No quiero discutir esta poco atractiva explicación aquí: en cualquier caso, si ésta fuese correcta, la sugerencia que estoy ahora considerando de dónde podríamos encontrar un lugar para el RM se vendría abajo enteramente.

Podríamos agregar, más aún, que las conclusiones acerca de qué hacer las pueden también alcanzar agentes no morales o antimorales que presumiblemente no se hallan en contacto con ningún tal supuesto tema. Aristóteles no dice mucho acerca de las actividades deliberativas de tales personas. Una descripción del *akolastos* (autoindulgente), a saber, que piensa que es siempre apropiado perseguir el placer actual, no elimina tales actividades: por el contrario, Aristóteles dice de este carácter, que se contrapone al *akratês* (incontinente), que él *agetai proairoumenos* (es conducido de acuerdo con su propia elección), y esto debe implicar que alcanza conclusiones deliberativas.[7]

Todo esto muestra que el RM no va a aparecer al considerar el resultado de las deliberaciones *phronimos*. Ahora bien, Aristóteles dice que la *phronêsis* está relacionada con la habilidad o destreza *(deinotês)*, pero sostiene que la *phronêsis* no es idéntica a ésta, aunque no puede existir sin ella (*EN* 1144a29). La *phronêsis* está esencialmente conectada con la virtud del carácter: y es importante que esto no sea un punto verbal («la traición nunca prospera»). El pensamiento del *phronimos* es peculiar estructural y materialmente; y esto se debe a que piensa en «fines» —podríamos decir, más generalmente, en consideraciones— que no se les ocurren a otras personas. Como señala Broadie, esta capacidad es parte de su inteligencia. Ve que ciertas consideraciones se aplican, son relevantes, conllevan más peso que otras. Éstas incluyen ejemplos de las razones X que se hallan atados a las varias virtudes.

En alguna medida, uno puede distinguir entre ver que un enunciado es correcto, y ver que es relevante para la situación práctica a la mano. Algunas de las razones X serán simplemente enunciados «fácticos» («habrá de avergonzarla») que podrían ser vistos como verdaderos por alguien no dispuesto a contarlos como razones en un modo vinculado con la V. Pero es fácil salirse de esta área (consideren «ella necesita ayuda»), y muchas de las razones X más importantes —notablemente entre las consideraciones negativas mencionadas antes— serán conceptos éticos «espesos» («inconsiderado», «desleal», «ruin»), donde las cuestiones de verdad y de relevancia pueden ser separadas sólo en relación con casos particulares. A un nivel general, aquellas cuestiones no pueden ser separadas, puesto que no se pueden hacer los juicios sin tener el concepto, y uno tiene el concepto solamente si uno en efecto cuenta tales consideraciones como relevantes en la deliberación.[8]

El RM saldrá a la luz, me parece, sólo si aparece con tales conceptos. El *phronimos* ejercitará su percepción, presumiblemente, al ver que se aplican ciertas consideraciones de este tipo. Al juzgar así, puede juzgar algo verdadero. Igualmente, de alguien que yerra

el blanco, es obtuso, falla en la *phronêsis*, se puede decir que se ha perdido de una verdad, pasado algo por alto, y así consecutivamente. ¿Es esto suficiente para hablar de realismo?

Uno podría decirlo. Sin embargo, mucho de lo que se dice acerca del realismo sugiere una condición más fuerte que esto. El requisito será no solamente que se hagan juicios verdaderos bajo el concepto, y que un usuario del concepto pueda señalarle a otro que ha perdido una aplicación. Tendrá que ser verdadero, más aún, que las personas que no usan ese concepto en absoluto estén perdiendo algo; que el concepto «señale» un aspecto del mundo que un observador atento e interesado debiera reconocer. Pero esta condición ulterior no se sigue de lo que es indisputablemente verdadero acerca de los conceptos espesos. Respecto a muchos de ellos, es difícil aceptar, y es imposible aceptarlo de todos ellos tomados juntos (porque los conceptos espesos de las diferentes sociedades frecuentemente no son combinables, y no tenemos idea de cómo pudieran todos ellos ser trazados en una sola cuadrícula).

Aristóteles mantuvo una posición muy fuerte acerca de tales conceptos: que un conjunto definido de ellos representaba el mejor entendimiento humanamente asequible de lo ético. ¿Es la posición de Aristóteles una versión de la concepción que, como acabo de sugerir, podría ser identificada con el RM? Sólo, sugiero, si uno acepta más de la filosofía de Aristóteles que su ética. Para Aristóteles, un cierto conjunto de conceptos éticos espesos, incluyendo aquellos que definen las virtudes mismas, proveen el mejor entendimiento humanamente asequible de lo ético en este sentido, el de que su uso inteligente en una vida a la que sirven para definir como virtuosa es la vida más satisfactoriamente accesible a un ser humano. El conjunto de conceptos es, uno podría decir, éticamente categórico. Esto no es, para nosotros, obviamente la misma idea que la que expresa el RM (como lo estamos actualmente interpretando), que es en realidad la de que ciertos conceptos son cognitivamente categóricos: alguien que no usa algunos de ellos o todos ha dejado un elemento importante fuera de su entendimiento del mundo. Así, para nosotros la idea aristotélica básica, y la interpretación sugerida del RM, son distintas. Aristóteles mismo, sin embargo, tenía concepciones adicionales a la luz de las cuales aquellas dos ideas no son distintas, sino que vienen a ser virtualmente la misma cosa.

Podemos, en nuestro propio modo, buscar eliminar el hiato entre las dos ideas diciendo que el sentido de «entender el mundo» que es apropiado a estos conceptos debiera ser el de entender éticamente el mundo: estos conceptos, después de todo, difícilmente van a ayudarnos a hacer una contribución a las ciencias físicas o biológicas. Pero nuestra diferencia respecto de la situación de Aristóteles se mide precisamente por el hecho de que necesitamos subrayar esto. Aristóteles podía ver la ética como conectada con la biología de un modo que hiciera el florecimiento humano, entendido en términos de la vida ética racional, tan directamente una aplicación para nosotros de categorías explicativas que se aplican a todas las especies; se mencionaría este tipo de florecimiento al decir qué tipo de cosa viva era un ser humano. No compartimos esta imagen, y es una negación de la historia y del cambio científico pretender que lo hacemos.

Desde luego, somos nosotros, y no Aristóteles, quienes desplegamos tales fórmulas

como «realismo moral», y debemos decidir qué queremos significar con ellas. También debemos decidir cómo hacer el mejor uso, en nuestras circunstancias, de la ética de Aristóteles. Pero si por «realismo moral» significamos el tipo de cosa que he sugerido, entonces incluso el uso más pleno que podríamos razonablemente hacer de la ética de Aristóteles no nos conducirá por sí mismo al RM. Haría eso sólo si aceptásemos la propia explicación que da Aristóteles de la relación entre la vida ética humana y todo lo demás, y eso, ciertamente, no podemos hacerlo razonablemente.

[1] «Cuando escoge ejercitar» ya señala una diferencia respecto de las virtudes, desde luego: una que es retomada por la condición (iii), como se observó antes.

[2] *Ethics with Aristotle* (Oxford University Press, Oxford, 1991), p. 89.

[3] Particularmente sobre la fuerza de *proairetikê, ibid.*, p. 78. Sobre la relación de los conjuntos, véase p. 87. Vale la pena decir que la cuestión de si *kai* es «epexegético» está muy complejamente relacionada con preguntas acerca del papel de *proairesis* en la buena vida. Debiera recordarse que *proairesis* no es peculiar del virtuoso. Véase *infra*, pp. 234-235 y nota 8.

[4] *EN* 1115b12, 1120a23, 1122b6.

[5] Uno de los pasajes mencionados en la nota 4 anterior relaciona el papel general de *to kalon* con el caso del valor: «el valiente temerá […] a la vista de lo que es noble *(to kalon)*, pues éste es el fin *(telos)* de la virtud», 1115b12. [Para el traslado de las citas al español se tomaron en cuenta las traducciones de Espasa Calpe, México, 1994, y Gredos, Madrid, 2000.]

[6] Vale la pena decir que este resultado no es producto de que haya tomado «autocontrol» como la virtud ejecutiva en cuestión. En la explicación aristotélica de *sôphrosunê*, el punto es todavía más obvio.

[7] *EN* 1146b23-24; *cf*. 1151a7 para una asociación entre *kakia* (vicio) y *proairesis*.

[8] Es importante advertir que «tener el concepto» aquí significa «poseerlo como propio de uno», donde esto implica estar dispuesto a usarlo en juicios con los que uno se identifica. Uno puede entender tal concepto, como lo hace un antropólogo, sin satisfacer esta condición.

# XII. Aristóteles sobre el bien: un bosquejo formal

ESTE ARTÍCULO INTENTA UN TRATAMIENTO FORMAL SIMPLE DE LA DISCUSIÓN de Aristóteles sobre el bien en la *Ética Nicomáquea* I 1-7 (1094a1-1098a20). Su finalidad es distinguir algunos de los conceptos guía usados por Aristóteles, y examinar algunas de las relaciones lógicas entre ellos, con el propósito particular de establecer qué premisas, concedido el aparato formal, son suficientes o necesarias para algunas de las principales conclusiones supuestamente establecidas por Aristóteles en este pasaje.

Usaremos el cálculo de predicados de primer orden con identidad y con el operador modal «N» = «es necesario que». Las variables «x», «y», etc., recorrerán las artes, las investigaciones, las acciones, etc. (1094a1 y ss.), que pueden en el sentido más amplio ser perseguidas y que Aristóteles considera como el tema de su investigación sobre el bien. Usaré una primitiva letra predicativa «P», la cual, sin embargo, tendrá dos papeles, al representar un predicado unario y uno binario. «Px» ha de ser interpretado como «x es perseguido»; «Pxy» ha de ser interpretado como «x es perseguido en aras de y». En estas interpretaciones se pretende que los términos «perseguido» y «perseguido en aras de» cubran un número de expresiones usadas por Aristóteles, pero que, al menos en la discusión bajo consideración, parece usar de manera intercambiable, tales como «está dirigido a», «es deseado en aras de», etc. Algunas observaciones adicionales acerca de la interpretación de «P» vendrán después del siguiente párrafo.

1094a1 y ss. nos da, un poco tentativamente, un enunciado que se presupone a lo largo de la discusión: que todo lo que es perseguido es perseguido en aras de algo; podemos trivialmente agregar que todo lo perseguido en aras de algo es perseguido:

(1) $(x)\ [Px \leftrightarrow (\exists y)\ Pxy]$.

Podemos agregar adicionalmente que si x es perseguido en aras de y, y es a su vez perseguido:

(2) $(x)\ (y)\ [Pxy \rightarrow Py]$.

La discusión de las relaciones arquitectónicas en los caps. 1, 2 iniciales ponen en claro que la relación «Pxy» debe ser *transitiva* y, para diferentes valores de x o de y,

*asimétrica:*

(3) (x) (y) (z) [Pxy & Pyz → Pxz].

(4) (x) (y) [Pxy & x ≠ y → ~ Pyx].

La restricción de simetría a valores no idénticos de x y de y en (4) es necesaria porque, como habrá de verse, «Pxy» no es irreflexiva.

(3) y (4) claramente plantean ciertas preguntas acerca de la interpretación de «P». Si, como el bosquejo previo de una interpretación podría muy bien sugerir, es una condición suficiente de la verdad de «Pa» que a sea en algún momento perseguido por alguien, (3) y (4) casi ciertamente bajo la interpretación resultarán falsos, puesto que es claramente posible que Pab por alguien en algún momento, y Pbc por alguien más en algún momento, sin que Pac por cualquiera en cualquier tiempo. Nuevamente, parece que muy bien podría ser el caso que Pab por alguien en algún momento, y Pba por alguien más en cualquier tiempo, o por la misma persona en diferente tiempo. Estas dificultades, sin embargo, se hallan no tanto en la formalización de la discusión de Aristóteles mediante el predicado «P» como en la discusión misma de Aristóteles; exactamente estas preguntas están destinadas a aparecer en cualquier consideración de su muy general método de argumentación. Los modos más efectivos de evitar estas dificultades son quizá: (1) restringir la interpretación de las variables a acciones *tal y como se caracterizan por* ciertas descripciones preferidas: por ejemplo, seleccionando caracterizaciones de a y b en «Pab» tales que será obvio cómo alguien puede perseguir a en aras de b, lo cual en general eliminará «Pba» por las mismas caracterizaciones de a y b; (2) tomar como interpretación la estructura de persecución disposicional de un agente plenamente racional y consistente con un patrón de deseos establecido. «Plenamente racional» aquí debe incluir un elemento evaluativo, que se halla ciertamente inherente en el tratamiento de Aristóteles; su discusión, por ejemplo, de cosas que pueden ser perseguidas por sí mismas está confinada a cosas que un hombre sano y racional perseguiría en aras de sí mismas. (Esto está de acuerdo con sus observaciones sobre los requerimientos para el estudio inteligente de su teoría, 1095b3 y ss.) Será seguro decir que Aristóteles supone que todas sus proposiciones valen para las empresas en pos de un *phronimos* completamente consistente;* algunas para clases más amplias de agentes; y algunas son, o supuestamente son, verdades lógicas—tales como (1) y (2)— para cualquier agente concebible. Lo mismo debe valer para la interpretación de «P».

Habiendo concedido que algo es perseguido, (1) y (2) pueden generar una serie infinita de enunciados P:

Pa;
Pab, para algún b (por [1]);
Pb (por [2]);
Pbc, para algún c (por [1]); etcétera

1094a20 (cualquiera que sea la otra cosa que explica) declara que tal serie no puede ser continuada indefinidamente, por la buena razón de que la noción de «perseguir en aras de» carecería entonces de contenido («nuestro deseo sería vacío y vano»). Ni podemos detener su prolongación infinita haciéndola circular, *i. e.*, introduciendo algún término anterior en el lugar del segundo argumento de algún enunciado posterior, pues supóngase tal serie

(i) Pab
(ii) Pbc…
(n) Pna.

Repetidas aplicaciones de (3) darán a partir de (ii) … (n) : Pba; pero esto, por (4), es inconsistente con (i). Por ende, podemos inferir, como infiere Aristóteles,

(5) $(\exists x)\ Px \rightarrow (\exists y)\ Pyy$.

A partir de esto, desde luego, no podemos inferir que haya solamente *un* x tal que Pxx, *i. e.:*

*(6) $(\exists x)\ Px \rightarrow (\exists y)\ [Pyy\ \&\ \sim (\exists z)\ (z \neq y\ \&\ Pzz)]$;

ni podemos inferir

*(7) $(\exists x)\ Px \rightarrow (\exists y)\ [(z)\ (Pz \rightarrow Pzy)]$;

pues no hay nada en lo que ha precedido para mostrar que no podemos tener cadenas independientes Pab Pbc… Pkk, Pmn Pno… Puu, sin miembros en común.

Puede ser tentador pensar que los enunciados *(6) y *(7) son equivalentes. Esto no es así, y puesto que *(7), pero no *(6), será de interés en el argumento posterior, vale la pena distinguirlos. El siguiente argumento ilustrará la cuestión:

Suponga (i) Paa.
Suponga adicionalmente que para algún d
(ii) $(x)\ [Px \rightarrow Pxd]$
Entonces (iii) Pa (i, por 1)

(iv) Pad (ii, iii)

Así, se puede pensar, a partir de (i) y (iv)

(v) a = d.

Pero como el argumento se aplica igualmente bien a cualquier a tal que Paa, habremos derivado *(6) a partir de *(7).

El argumento precedente, sin embargo, es inválido, porque requiere una premisa extra, que si alguien es perseguido por sí mismo, no puede ser perseguido en aras de otra cosa también:

*(8) $(x)\ [Pxx \rightarrow \sim (\exists y)\ (x \neq y\ \&\ Pxy)]$

*(8) es rechazado por Aristóteles, 1097a34. Si *(8) fuera aceptado, *(6) y *(7) serían desde luego equivalentes, puesto que *(a)* el argumento precedente, con la premisa extra, sería válido, de modo que *(6) podría ser derivado de *(7); *(b)* *(7) puede ser derivado de *(6) incluso sin una premisa extra, como sigue:

| | |
|---|---|
| | (i) Supóngase *(6), y $(\exists x)\ Px$; |
| entonces | (ii) hay precisamente una cosa, digamos d, tal que Pdd; |
| pero | (iii) todo lo que es perseguido es perseguido o bien en aras de sí mismo, o bien en aras de algo perseguido por sí mismo (por el argumento de [5]); |
| | (iv) en cualquier caso, es perseguido en aras de d (por [ii]); |
| así que | (v) hay algo por lo cual todo es perseguido. |

Así, *(6) implica *(7).

Incluso la adición de *(8), sin embargo, no haría a *(6) o *(7) derivable de ningunas de (1)-(5).

La noción contenida en *(7), a saber, de algo en aras de lo cual todo es perseguido, es importante para Aristóteles: es su noción «del bien, o el bien soberano» (1094a22). Por lo tanto, podemos definir:

(9) $BSx \leftrightarrow (y)\ [Py \rightarrow Pyx]$ Def.,

y el consecuente de *(7) puede ser escrito

(10) $(\exists x)\ BSx$.

Aristóteles no se halla todavía en condiciones de demostrar (10). Podría sugerirse que 1094a1 y ss. muestra que Aristóteles ha derivado (10) inválidamente a partir de (1); pero ésta es una interpretación poco plausible, así como no caritativa, de su intención, puesto que él claramente considera (1) como cierto y lo presupone en todas partes, pero (10) es posteriormente introducido como incierto (1097a22 y ss.). Ni, pienso yo, el difícil pasaje 1094a18 y ss. (el primer enunciado de c. 2) *tiene* que ser tomado como un intento de inferir (10) a partir de (5) y las consideraciones que conducen a él. El pasaje reza así:

> Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor.

Aquí tenemos dos antecedentes para el mismo consecuente, cada uno de los cuales contiene un paréntesis. Dejemos que los antecedentes con sus paréntesis sean significados por «A(a)» y «B(b)». Claramente (b) es ofrecido como una *razón* para B, y (a) como una *especificación* del «fin» mencionado en A. Si ahora B(b) fuera ofrecido como una razón para A(a), deberíamos tener la inferencia inválida a la que nos hemos referido. Sin embargo, es posible tomar B no como una razón para A(a), sino como una consecuencia de ello, traída a colación por Aristóteles como se sugiere por la hipótesis más grande A(a), y sugiriendo a su vez una razón para ella misma (b); en este caso no se haría la inferencia inválida. El pasaje es en cualquier caso confusamente expresado, y es quizá imposible decir exactamente qué significa. Si ello es así, la primera interpretación ciertamente no es obligatoria. Incluso si es aceptada, sin embargo, está claro que Aristóteles no pone gran peso sobre el argumento inválido.

Regresaremos a (10). Mientras tanto, ha de notarse que Aristóteles cree que hay al menos cuatro cosas perseguidas en aras de sí mismas (el placer, el honor, la razón y la virtud 1097b2, *cf.* 1096b17):

(11) $(\exists x)(\exists y)(\exists z)(\exists w)[x \neq y \neq z \neq w \ \& \ Pxx \ \& \ Pyy \ \& \ Pzz \ \& \ Pww]$

De cualquier tal cosa, es evidente que no tiene que haber ninguna otra cosa en aras de lo cual sea perseguida, aunque —siendo rechazado *(8)— podría haberla. De cualquier tal cosa, Aristóteles dice que es *final (teleion):*

(12) $TLx \leftrightarrow Px \ \& \sim N(\exists y)[y \neq x \ \& \ Pxy]$ Def.

1097a34 y ss. En el mismo pasaje, Aristóteles procede a introducir las nociones, a primera vista sorprendentes, de «más final» *(teleioteron)* y «final en última instancia» *(teleiotaton)*. Da, de hecho, dos aplicaciones de la primera, la primera a cosas no perseguidas en aras de sí mismas, la segunda a cosas que son perseguidas en aras de sí mismas; de éstas la primera parece tener poca utilidad, e involucra la incómoda consecuencia de que algo puede ser más final sin ser final. Omitiendo esta aplicación, sus explicaciones de las dos nociones pueden ser representadas, respectivamente:

(13) $TLRxy \leftrightarrow TLx \ \& \ TLy \ \& \sim N \sim (Pyx) \ \& \ N \sim (Pxy)$ Def.;

(14) $TLTx \leftrightarrow TLx \ \& \ (y)[(TLy \ \& \ y \neq x) \rightarrow TLRxy]$ Def.

Podemos inferir

(15) $(x)[TLTx \rightarrow (y)\{y \neq x \rightarrow N \sim (Pxy)\}]$

Para (i) (x) [TLTx → (TLx & (y) {TLy & y ≠ x → ~ N ~ (Pyx) & N ~ (Pxy)})] (por Defs.)

así que (ii) (x) [TLTx → (y) {TLy & y ≠ x → N ~ (Pxy)}] (eliminando consecuentes)

pero la restricción a las y que son TL en el consecuente de (ii) puede ser eliminada, valiendo el consecuente para las y no TL también, pues, para cualquier no TL y tal que Pxy, tendría que haber —por el argumento de (5) y por (12)— algún TLz tal que Pyz; de donde por (3) habría un TLz tal que Pxz, contrariamente a (ii).

Podemos inferir adicionalmente

(16) (x) [TLTx → (y) (TLTy ↔ y = x)]

*i. e.*, que hay a lo sumo una cosa TLT, pues

| | |
|---|---|
| supongan | (i) TLTa & TLTb & a ≠ b; |
| entonces | (ii) TLRab & TLRba, —por (14)—; |
| así que | (iii) ~ N ~ (Pba) & N ~ (Pab) & ~ N ~ (Pab) & N ~ (Pba), —por (13)- |

lo cual es absurdo.

No podemos inferir, sin embargo, que hay al menos una cosa TLT:

(17) (∃x) TLTx.

(Es digno de notarse, de paso, que *no* podríamos derivar esto adoptando la premisa, en ninguna parte ofrecida por Aristóteles,

*(18) (x) (y) [TLx & TLy & x ≠ y → TLRxy V TLRyx]

Puesto que la relación TLR es asimétrica, como se ve en la demostración de (16), *(18) nos permitiría derivar (17) si la relación TLR fuese también transitiva, pero no lo es.)

Lo que es más importante para el argumento de Aristóteles, no podríamos derivar (17) a partir de (10), si independientemente aceptásemos eso. A partir de (9) y (10) tendríamos

(i) (∃x) (y) [Py → Pyx]; de esto *a fortiori*
(ii) (∃x) (y) [TLy & y ≠ x → Pyx].

De (ii), por el principio aceptable *ab esse ad posse valet consequentia*, podríamos inferir

(iii) $(\exists x)(y)[TLy \ \& \ y \neq x \rightarrow \sim N \sim (Pyx)]$.

(17), sin embargo, por (13) y (14), requiere

(iv) $(\exists x)(y)[TLy \ \& \ y \neq x \rightarrow \sim N \sim (Pyx) \ \& \ N \sim (Pxy)]$,

y está claro que el segundo conjunto del consecuente de (iv) no puede ser proporcionado por (i)-(iii). Más aún, (iv), y por ende (17), no implica (10), puesto que *a posse ad esse non valet consequentia*. Así, tenemos un interesante resultado negativo de que la existencia de una cosa BS y de una cosa TLT no se implican entre sí. Ni es esto sorprendente, si uno considera la interpretación de «N» en (12)-(14). Está claro que Aristóteles considera la necesidad y la posibilidad involucradas en las nociones ahí definidas como intensionalmente conectadas con las especificaciones de las cosas que son finales, más finales, etc. Así, la felicidad *(eudemonía)*, de la que de hecho se dice que es la final en última instancia, lo es porque no tiene sentido, de acuerdo con Aristóteles, preguntar de la felicidad, así especificada, en aras de qué está siendo perseguida. Siendo esto así, podemos ver que meramente del hecho de que una cierta cosa fue aquello por lo cual todo lo demás se hacía, no se seguiría que tenía la propiedad intensional adicional de ser TLT; o a la inversa.*

Lo que podemos mostrar, sin embargo, es que si hay una cosa BS, y hay una cosa TLT, deben ser una y la misma:

(19) $(x)(y)[BSx \ \& \ TLTy \rightarrow x = y]$.

Pues supóngase (i) BSa
(ii) TLTb
(iii) $a \neq b$

Entonces, de (i), (ii) (que implica Pb) y (10),

(iv) Pba;

pero de (ii), (iii) y (15),

(v) $N \sim (Pba)$.

Aristóteles, de hecho, afirma tanto (10) como (17). ¿Cuáles son sus razones? Para el segundo, quizá se puedan encontrar dos razones. La primera consiste en la mera observación de que la felicidad en verdad posee la característica intensional en cuestión y es, de hecho, perseguida. La segunda es una razón más *a priori*. Parece ser una creencia de Aristóteles de que se puede dar o encontrar una razón o justificación para algo dado que se persigue sólo en términos de algún fin servido por esa persecución.[1] Este fin,

desde luego, puede yacer en la persecución misma, como se ha visto (5). Éste puede ser el caso de cualquier cosa TL. Pero Aristóteles subraya que hay más de una cosa TL (11). Si se nos dejase con el conjunto de cosas TL donde cada una provee razones, podría haber elecciones no razonables en última instancia *entre* persecuciones, puesto que ninguna razón se podría dar para escoger lo que condujo a una cosa TL y no de lo que condujo a otra. Si esto ha de ser evitado, debe haber alguna cosa TL que se halle en una relación especial con las otras, como algo para lo cual (para cuya obtención) pueden ser perseguidas, pero no siendo ella perseguida para la obtención de aquéllas, y ésta será la cosa TLT.

De ninguna de estas razones se sigue (10), porque no se sigue del hecho de que haya una cosa TL especial para cuya obtención las otras puedan ser perseguidas que siempre son o debieran ser perseguidas para la obtención de ella. Puede ser que Aristóteles haya pasado por alto la falta de implicación entre (17) y (10), y haya supuesto falsamente que un argumento para el primero era un argumento para el segundo. No hay necesidad, sin embargo, de pensar esto, pues Aristóteles da al menos un argumento muy independiente para (10), a saber, el argumento a partir de la función, 1097b25 y ss. Más aún, incluso omitiendo éste en virtud de que llega más bien lo bastante tarde en la discusión para ser más que un argumento confirmatorio, (10) podría ser apoyado meramente *a posteriori* —así 1094a1 y ss., concediendo que no es una derivación inválida de (10) a partir de (1), puede ser la aceptación tentativa de un *endoxon* u opinión recibida en favor de (10) —. Si esto es así, podemos suponer que Aristóteles haya tenido razones independientes para creer en una cosa BS, y en una cosa TLT, y entonces (válidamente) haber inferido su identidad.

Podemos terminar considerando una caracterización adicional que Aristóteles aplica al bien, a saber, que debe ser *autarkes*, o autosuficiente. Hay dos sentidos de este término, los cuales, aunque conectados, son distintos, y son suficientemente distinguidos por Aristóteles en 1097b14. En el primer sentido el bien es *autarkes* si su posesión es segura en la mayor medida, y no está sujeto a los caprichos de otros y a similares contingencias que no se hallan en el poder del poseedor. Éste es el sentido que Aristóteles también, y mejor, expresa diciendo que el bien debiera ser «algo propio y difícil de arrebatar» (*oikeion ti kai dusaphaireton*, 1095b25). En el segundo sentido, el *autarkes* es «lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada […] es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada» (1097b14 y ss.). Esta explicación al menos involucra el pensamiento de que lo que es *autarkes* es una cosa TL, y que ninguna otra cosa TL puede ser perseguida independientemente de ello; pues las cosas TL son cosas perseguidas por sí mismas por hombres razonables, *i. e.* son dignas de ser perseguidas, y además de *autarkes* no hay nada digno de ser perseguido. Así, podemos decir, como una posible definición:

(20) $AUTx \leftrightarrow TLx \ \& \ (y) \ \{(y \neq x \ \& \ Pyy) \rightarrow Pyx\}$ Def. 1.

Pero por transitividad (3) podemos concluir que cualquier cosa perseguida en aras de

cualquiera de las cosas perseguidas por sí mismas es también perseguida en aras del AUT. Más aún, el AUT es perseguido por sí mismo; puesto que nada más queda, tenemos

(21) $(x)\ [AUTx \rightarrow (y)\ (Py \rightarrow Pyx)]$.

La implicación, más aún, obviamente vale en la dirección opuesta *a fortiori;* así que, por (9)

(22) $(x)\ [AUTx \leftrightarrow BSx]$.

En este caso, por argumentos previos, ser AUT no será una condición ni necesaria ni suficiente para ser TLT.

Sin embargo, se podría sugerir una definición alternativa en la que «AUT» fuese expresada en términos de necesidad. Así, podría sugerirse que cualquier cosa que satisficiese la descripción de AUT que hace Aristóteles sería algo distinto del cual no podría haber *concebiblemente* nada más alto, *i. e.*

*(23) $AUTx \leftrightarrow TLx\ \&\ N \sim (\exists y)\ \{y \neq x\ \&\ Pxy\}$ Def. 2.

Esto, sin embargo, no sería adecuado por sí mismo, puesto que deja abierta la posibilidad, excluida por la primera definición y por Aristóteles, de que debiera haber alguna cosa TL independiente de AUT, aunque no superior a él. Así, lo que se necesita es más bien una combinación de (20) y *(23). Si permitimos el principio de inferencia

(n) $Np \rightarrow p$,

esto se puede efectuar económicamente agregando sólo «N» a (20):

(24) $AUTx \leftrightarrow TLx\ \&\ N\ (y)\ \{(y \neq x\ \&\ Pyy) \rightarrow Pyx\}$ Def. 3.

A partir de esto, usando (n), podemos inferir como antes (21); pero no podemos derivar la implicación inversa para dar (22). Podemos inferir la clausura universal de *(23) por un simple argumento:

Supóngase que AUTa y que, contrariamente a *(23), para algún x, digamos b, tal que $b \neq a$, Pab. Entonces, por el argumento de (5), hay algún y, digamos c, tal que Pcc, y Pac, ya sea directamente si $c = b$, o por transitividad. Entonces por (24), dado Pcc, Pca. Pero esto, por (4), es imposible, puesto que tenemos Pac.

Más aún, claramente podemos derivar

(25) $(x)\ [AUTx \rightarrow (y)\ \{Py \rightarrow \sim N \sim (Pyx)\}]$

a partir de (21) —el cual hemos visto que es derivable de (24)—, por el principio *ab esse ad posse*. Poniendo juntos (25) y la clausura universal de *(23), obtenida por el último resultado, podemos alcanzar

(26) (x) [AUTx → TLTx],

aunque la implicación inversa, desde luego, no vale. Así, si la atractiva definición (24) es aceptada, tendremos el resultado de que el que algo sea AUT implicará tanto que es BS como que es TLT; mientras, como hemos visto antes, su ser BS ni implica ni es implicado por su ser TLT; siendo lo más que puede ser establecido respecto a los últimos dos conceptos solos que si hay una cosa BS y hay una cosa TLT, entonces son una y la misma.

* Persona de sabiduría práctica. [E.]

* Asociado a la idea de intensividad, el concepto de «intensión» significa en lógica algo similar a la comprensión. [T.]

[1] *Cf. e. g.* la explicación de la deliberación, 1112b12 y ss., y su papel en la *phronesis* o sabiduría práctica, 1140a24 y ss. [E.]

# XIII. La justicia como una virtud

CONSIDERARÉ ALGUNOS PUNTOS DEL TRATAMIENTO QUE HACE ARISTÓTELES de la justicia en el Libro v de la *Ética Nicomáquea* para plantear ciertas preguntas acerca de la justicia como una virtud del carácter. Estoy ocupado con lo que Aristóteles llama justicia «particular», es decir, con la justicia considerada como una virtud del carácter entre otras. Se dice que esta disposición tiene dos campos básicos de aplicación, el distributivo y el rectificativo; esta distinción no habrá de incumbirnos, y casi todas las discusiones pueden ser referidas al primero de este par. La justicia particular y la injusticia tienen que ver con una cierta clase de bienes —«no todos sino aquellos referentes a la fortuna próspera y la adversa, los cuales, bienes que, absolutamente hablando, lo son siempre, pero para una persona en particular no siempre» (1129b3-5). Éstos son enlistados en 1130b3 como honor, dinero y seguridad: éstos son bienes «divisibles», los cuales son tales que si una persona obtiene más, otra característicamente obtiene menos.

Desde el principio, Aristóteles asocia la injusticia particular con la *pleonexia* —la cual puede significar codicia, el deseo de tener más, el deseo de tener más que otros: *pleonektēs ho adikos* 1129b1. Aristóteles trata esta característica como el motivo definitorio de la injusticia particular:

> Si uno comete adulterio por ganar dinero y lo recibe, mientras que otro lo hace pagando dinero y movido sólo por su pasión, éste será considerado por licencioso más que por codicioso, y el primero por injusto, pero no por licencioso, pues es evidente que es el lucro y no la pasión lo que lo ha movido al obrar. Además, todas las otras acciones injustas siempre son atribuidas a una u otra forma de vicio: por ejemplo, si uno comete adulterio, a la licencia; si abandona al compañero en la batalla, a la cobardía; si ha golpeado a alguno, a la ira; en cambio, el lucro no se atribuye a ninguna clase de vicio, sino a la injusticia. [1130a24 y ss.]

Este pasaje ocurre en el capítulo 2, donde Aristóteles está ocupado tratando de encontrar la marca distintiva de la injusticia particular. Parece claro que la referencia a las acciones «injustas» es a acciones que son injustas en el sentido general —es decir, a grandes rasgos, erróneas— y se da una interpretación similar a *adikei* en 1130a17.[1] El planteamiento de Aristóteles es que el modo de distinguir acciones que son injustas en el sentido particular del entero espectro de acciones que son contrarias a la justicia en el sentido general es por referencia al motivo de la pleonexia (que, en cualquier interpretación, está excesivamente restringido, en este punto de la discusión, al deseo de

obtener ganancia monetaria). Es esto lo que el pasaje significa; pero no está clara su conclusión exacta, y las discusiones acerca de él no prestan suficiente atención a la distinción aristotélica entre acciones injustas y un carácter injusto. Una cuestión es si la injusticia particular como vicio está caracterizada por el motivo de la pleonexia; otra es la de si todas las acciones que son injustas en el sentido particular están motivadas de esa manera. Las dos cuestiones se juntan sólo si se hacen algunas suposiciones muy complejas, que trataré de traer a colación.

Posteriormente en el libro, Aristóteles aborda directamente la distinción entre acciones y carácter, y también aplica sus distinciones usuales acerca de la responsabilidad. En el capítulo 8, primero considera acciones hechas por ignorancia, y hace varias distinciones entre éstas: de una persona actuando de este modo involuntariamente, dice que no actúa ni justa ni injustamente salvo *kata sumbebēkos* —hace cosas que sucede meramente que son justas o injustas (1135a17-18)—. Más allá de esto, si alguien actúa, no movido por la ignorancia, pero tampoco a partir de la deliberación *(ek prohairesēos)* y, más aún, por alguna pasión, la acción será, desde luego, una acción injusta, pero el agente no será una persona injusta: *adikei men oun, adikos d' ouk estin* (1134a21, el primer párrafo del capítulo 6, un pasaje evidentemente desplazado de su contexto). Alguien que actúa injustamente *ek prohairesēos* es una persona que posee en el pleno sentido el vicio de la injusticia, y es completamente una persona injusta.

Esto, hasta aquí, es la doctrina aristotélica estándar acerca de las acciones malas y su relación con el carácter y la intención. Dejando de lado las acciones que son involuntarias por ignorancia (más simplemente, no intencionales), podemos concentrarnos en la distinción, dentro de las acciones intencionales, entre aquellas que son el producto de la pasión y posteriormente son lamentadas, y aquellas que son la expresión de una disposición establecida o vicio de carácter.

Esta distinción conlleva una relación estrecha, desde luego, con la que hay entre el *akratēs* y el *mochthēros*, pero no es exactamente la misma. La *akrasia* es una disposición, un rasgo de carácter, y como con cualquier otra característica mala, uno puede trazar la distinción entre alguien que tiene esta característica y está regularmente dispuesto a ceder a ciertos tipos de impulso, y alguien que en algunas cuantas ocasiones lo hace. No necesitamos aquí preocuparnos por hacer encajar la *disposición* de la *akrasia* en la explicación.

Para el propósito presente solamente necesitamos una distinción entre *acciones*. Respecto de alguna característica indeseable V, es la distinción, dentro de las acciones que son, en el aspecto relevante, intencionales, entre:

(A) aquellas que son acciones V pero no las acciones de una persona V

y

(B) aquellas que son tanto V como las acciones de una persona V.

La situación usual con los vicios de carácter, en el tratamiento de Aristóteles, es que será una condición necesaria para que una acción sea V, que sea el producto de algún motivo particular: lascivia, miedo o lo que sea.

Al ser puesta junto a ésta hay otra distinción entre acciones, en términos de sus motivos: la distinción entre aquellas que están motivadas por un deseo de ganancia, y aquellas que están motivadas de otra manera. Ahora bien, la distinción entre (A) y (B) consiste de modo estándar en esto, que las acciones (A) son las expresiones episódicas, y posteriormente lamentadas, de un motivo que regularmente motiva a la persona que comete acciones (B), es decir, la persona que es V. Pero es obvio que una acción injusta (A) no necesita estar motivada por el deseo de ganancia en absoluto. Para tomar el paradigmático caso de la distribución de Aristóteles, una persona podría en una ocasión particular ser vencida por las esperanzas de conquista sexual, o la malicia en contra de un receptor, y así, a sabiendas, hacer una distribución injusta, y su acción seguramente sería una acción injusta.

Otra de las aserciones de Aristóteles, que ha de administrarse que es oscura, desde luego conduce a esta conclusión. En su explicación más bien infeliz y negligente de la aplicación del medio a la justicia, dice: «[…] la conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla; lo primero es tener más de lo que se debe tener, lo segundo tener menos. La justicia es un término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes: lo es porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos». [1133b3 y ss.] No vale la pena seguirles la pista a todas las dificultades planteadas por estas observaciones, pero una cosa que el pasaje parece reconocer de manera torpe es que si X ha sido tratado injustamente, entonces otra persona (cap. 11), Y, ha actuado injustamente hacia él. Pero no puede ser una condición necesaria de que X sea tratado injustamente por Y el que Y sea motivado por el deseo de ganancia, sino por lascivia, malicia, enojo o lo que sea.

Sin embargo, Aristóteles ciertamente está tentado por su modelo estándar, de acuerdo con el cual, puesto que la pleonexia es el motivo de la persona injusta, las acciones (A) de injusticia deben ser expresiones episódicas de pleonexia. Esta idea resulta en un artilugio desesperado en 1137a1 y ss.: «Pero si [el distribuidor] con conocimiento juzgó injustamente, es que pretende tener más o de gratitud o de venganza. Como también en el caso de quien se asigna una parte de un beneficio injusto: el que por dichos motivos juzga injustamente quiere más […]». Debe haber algo erróneo al extender la pleonexia para cubrir el que alguien obtenga más de este tipo de cosa. ¿Qué sería en tal caso obtener la cantidad apropiada de gratitud o venganza?

Aristóteles correctamente sostiene:

(a) alguien que a sabiendas produce una distribución injusta actúa injustamente.

También asevera explícitamente:

(b) el motivo característico del vicio de la injusticia es el deseo de ganancia.

Por añadidura, parece estar dispuesto a aceptar el modelo estándar a partir del cual se seguiría que:

(c) La diferencia entre acciones (A) y acciones (B) de injusticia no es de motivo, sino solamente una diferencia en la base disposicional de ese motivo,

y la consecuencia de aceptar todas estas aseveraciones es obviamente falsa. Hay acciones que son injustas, y en el sentido «particular», pero que son producto del temor, los celos, el deseo de venganza, y así consecutivamente. Más aún, pueden ser no meramente expresiones episódicas de motivos de ese tipo, sino de algún rasgo disposicional relacionado. El hombre cobarde que huye en la batalla actúa no solamente de un modo cobarde, sino también injusto, y lo hace debido a su cobardía. Las acciones injustas que no son expresiones del vicio de la injusticia pueden así brotar de otros vicios. Pero los motivos característicos de aquellos otros vicios no son el motivo de la pleonexia supuestamente característico del vicio de la injusticia. Así, no podemos, concedidas estas verdades, aceptar tanto (b) como (c).

Podría decirse que la acción de injusticia del hombre cobarde está, de hecho, motivada por la pleonexia, el deseo de ganancia, así como por el miedo: está apuntándole a una porción injusta del bien divisible de la seguridad. Esa descripción, a diferencia del sinsentido acerca de una injusta porción de gratitud o venganza, podría contener alguna verdad. Pero no servirá para enderezar la explicación que hace Aristóteles del asunto, porque 1130a17 y ss. deja en claro que la pleonexia es vista en tanto que *contrastada* con motivos tales como el temor, y no como coexistente con, o siendo un producto de, tales motivos. Retornaré hacia el final a la cuestión más amplia de qué es exactamente la pleonexia.

(c) es una de las suposiciones a las que me referí antes como necesarias para juntar las dos cuestiones, la de si el carácter injusto está caracterizado por el motivo de la pleonexia, y la de si todas las acciones injustas son el producto de ese motivo. (c) expresa que cada acción injusta debe tener el mismo motivo que las acciones injustas que son el producto de un carácter injusto; y eso es seguramente erróneo. Podemos reconocer que es erróneo, sin embargo, sólo porque podemos identificar ciertas acciones intencionales como injustas en el sentido particular, y podemos hacer esto sin referirnos a su motivo. Lo que es más, somos ayudados por Aristóteles al hacer esto, pues llama nuestra atención a casos básicos tales como la mala distribución intencional de los bienes divisibles. Aristóteles nos da una indicación clara de las áreas en las que algunas acciones injustas han de encontrarse; al hacerlo, también nos pone en condiciones de negar con firmeza, como él no parece haberlo hecho claramente, la suposición (c).

Sin embargo, el hecho de que algunas acciones injustas puedan ser ubicadas sin referencia a su motivo no implica que todas puedan serlo. Acaso algunas otras acciones injustas pudieran ser identificadas simplemente por su motivo; en particular, por fluir de

un motivo disposicional establecido que es propio del carácter injusto. En este caso, no tendrían que ser todas de los mismos tipos que aquellas acciones injustas que son identificadas independientemente del motivo, tales como la mala distribución de los bienes divisibles. Podrían, por ejemplo, ser acciones de un tipo sexual que, si estuvieran motivadas de un modo más usual, no serían identificadas por tener nada que ver con la injusticia particular en absoluto. Aristóteles claramente piensa que hay acciones de este tipo. Asocia el vicio de la *adikia* tan estrechamente con un cierto motivo (o más bien, sugeriré después, una cierta clase de motivos), la pleonexia, que él llama a una persona que está disposicionalmente motivada por ello un *adikos*, y sostiene, en el capítulo 2, que cualquier acción que esa persona realice a partir de ese motivo es una acción de injusticia particular. Aristóteles podría, desde luego, ir más lejos, y sostener que cualquier acción, de cualquier tipo, que esté incluso episódicamente motivada por la pleonexia, es una acción injusta en el sentido particular. Habría entonces completado la ecuación de *adikia* y pleonexia, no sólo respecto al carácter, sino respecto a las acciones. No me queda claro, sin embargo, que sostenga eso: el capítulo 2, en cualquier caso, parece comprometerlo solamente con la opinión de que cualquier acción de un hombre disposicionalmente pleonéctico que sea una expresión de su pleonexia es una acción injusta.

Aristóteles, entonces, ciertamente equipara el estado de carácter de la *adikia* con el de la pleonexia. Ciertamente piensa que cualquier acto —cualesquiera que sean sus otras características— que fluye de ese estado es una acción injusta. Puede pensar, aunque no está absolutamente claro que lo haga, que cualquier acción que sea incluso episódicamente motivada por la pleonexia es una acción injusta. Está fuertemente dispuesto a pensar, finalmente, que cualquier acción que sea una acción injusta está motivada, incluso aunque sea episódicamente, por la pleonexia; pero, puesto que él mismo sugiere algunos modos plausibles de identificar algunas acciones injustas independientemente de su motivo, es incorrecto que mantenga esta conclusión, y en la medida en que tiende a sostenerla, ello es probablemente debido a la suposición teóricamente inválida (c).

Tratada de este modo, la *adikia* viene a ser algo más bien diferente de cualquier cosa que actualmente estuviéramos dispuestos a llamar «injusticia». Uno ciertamente debe reconocer que el esquema *dikaiosunē-adikia* no se ajusta exactamente ni siquiera a una parte de nuestro esquema de *justicia-injusticia*. Esto, sin embargo, también se puede formular de manera más crítica. Puesto que Aristóteles nos conduce tan claramente, como ya se ha dicho, a algunas áreas en que la *dikaiosunē* indudablemente se traslapa con la justicia, su tratamiento de la cuestión del motivo puede ser visto como una imperfección en su intento por relacionar aquellas áreas con las virtudes del carácter. Incluso en sus propios términos, la suposición (c), si es que realmente la hizo, sería un error. Su disposición, más aún, a equiparar el estado de carácter de la *adikia* con el de la pleonexia y a llamar una acción injusta a cualquier acción que surja de ese estado, puede ser vista como el otro lado de la misma moneda. En ambos modos su teoría lo inclina a pensar que el estado de carácter que se halla opuesto a la *dikaiosunē* debe tener un

motivo característico; y la *dikaiosunē* es suficientemente similar a la justicia para ser conveniente, y quizá incluso justo, llamar a esto un error.

A continuación abordo algunas preguntas acerca de la justicia y la injusticia como estados de carácter, independientemente, en algún grado, del tratamiento de Aristóteles. Me concentraré en el área donde nuestros conceptos más claramente se traslapan con los de Aristóteles, la de la justicia distributiva. Como una manera de tratar con la justicia como una virtud, esta concentración es obviamente muy selectiva, pero la forma general de las conclusiones se aplicará, creo yo, más ampliamente. Al discutir la justicia distributiva, no siempre supondré, como lo hace Aristóteles, que estamos ocupados con algún bien desubicado que esté, por así decirlo, «disponible» y esperando ser distribuido por algún método u otro a alguna clase de receptores. Podemos, al lado de eso, reconocer también el caso en que el bien se encuentra ya en las manos de alguien, y la cuestión es más bien si lo posee de manera justa. Podemos extender el término *distribución* para cubrir tales posibilidades,[2] aunque, puesto que estoy principalmente ocupado con la justicia como una virtud del carácter y estoy discutiendo el caso de la justicia distributiva en el interés de esa preocupación, el caso en el que no hay distribuidor será de interés secundario.

En el caso distributivo, podemos distinguir tres cosas a las cuales se pueden aplicar los términos *justo* e *injusto:* un distribuidor (si es que hay uno), un método y un resultado. La cuestión básicamente planteada por el tratamiento de Aristóteles tiene que ver con la relación entre el primero de éstos y los otros dos; pero vale la pena decir algo acerca de la prioridad entre el método y el resultado al determinar lo que es justo. ¿Ha de entenderse un resultado justo como uno alcanzado por un método justo, o es un método justo, más fundamentalmente, el que conduce a resultados justos? A primera vista parece haber ejemplos que apuntan en ambas direcciones. Los ejemplos preferidos por el mismo Aristóteles tienden a ser aquellos en que el mérito relevante o el mérito de los receptores es entendido (al menos por el distribuidor) de antemano, así que la idea básica es la de un resultado justo, a saber, aquel en el que cada receptor se beneficia en proporción con su mérito, y un método justo sería, derivadamente, un método que acarrea ese resultado. Parece diferente, sin embargo, si uno toma un caso en el que algún bien indivisible tiene que ser asignado entre personas que tienen iguales derechos al mismo, y están de acuerdo en echar suertes (un método que puede ser adaptado también a casos en los que tienen derechos desiguales al mismo). Aquí la justicia no es desgastada por propio derecho por el resultado de, digamos, Robinson obteniéndolo, ni es el hecho de que se obtenga tal resultado lo que hace al método justo; es más bien al revés.

Esta distinción es más frágil de lo que parece a primera vista, y es sensible a los modos en que el resultado y el método son descritos. Así, si el método mismo es descrito como el de asignar, digamos, la comida al hambriento, el «mérito» puede llegar a caracterizar el método mismo, y no meramente el resultado. No todas las dificultades aquí son muy interesantes; fluyen de una indeterminación evidente en las nociones de método y resultado. Pero, incluso permitiendo las dificultades, hay una clase de casos en que la justicia muy especialmente descansa en el método más que en el resultado

particular. En éstos, cuando preguntamos «¿qué hace justo que A lo tenga (o tenga esa cantidad de ello)?», la respuesta se refiere a un proceso por el cual A vino a tener el bien en cuestión, y, más aún, ninguna característica de A que no se relacione con ese proceso es apropiadamente citada como fundamento de su derecho al bien. Esto es verdad de «la teoría de los derechos de Nozick»,[3] bajo la cual alguien justamente posee una cosa si la ha recibido por un proceso apropiado (*e. g.*, el de comprarla) de alguien que justamente la poseía. Bajo tal teoría, el proceso por el cual alguien recibe algo es constitutivo de la justicia de su posesión, y no hay evaluación independiente de la justicia del resultado en absoluto.

Esto tiene una semejanza, iluminadora y también políticamente relevante, con otro tipo de caso que también satisface la condición de primacía de método: el caso de asignación por sorteo. Si Robinson saca la pajilla larga, entonces lo que hace justo que obtenga lo bueno es simplemente el hecho de que fue él quien extrajo la pajilla. Podemos, desde luego, querer ir más allá que eso, y agregar que la extracción de pajilla era un método que, por ejemplo, fue acordado por adelantado. El hecho de que podamos hacer esto no significa que la justicia del método deje de primar sobre la justicia del resultado particular: al explicar la justicia de que Robinson obtenga el bien, nos referimos todavía esencialmente al método. Sin embargo, el punto de que podamos, en el caso de los sorteos y procesos semejantes, proceder relevantemente a decir que tales cosas como el método fueron acordadas por adelantado, sirve para traer a colación un contraste importante con la teoría de los derechos. En el caso de los sorteos, es posible hacer preguntas acerca de lo que hace al método justo o equitativo.

Las respuestas a aquellas preguntas pueden incluso referirse, de un modo general, a resultados. No se referirán al resultado particular y, respecto a ello, el método sigue siendo primario, pero alguna relación general del método con los resultados puede ser relevante. Por ejemplo, un argumento familiar en favor de un método particular de asignar algún bien indivisible sería que la probabilidad que asignase a una persona dada de recibir ese bien fuese la misma razón que la porción que esa persona, bajo el mismo criterio general, recibiría apropiadamente de un bien divisible (obtiene un quinto del pastel, y una de cinco probabilidades de obtener el juego de ajedrez). Un punto similar emerge del hecho de que el sorteo puede ser modificado, en ciertas circunstancias, para permitir experimentos repetidos; por ejemplo, los ganadores tempraneros pueden ser excluidos de los sorteos posteriores porque se piensa que es más justo incrementar en el tiempo las oportunidades de que una persona dada gane. De tales modos es posible criticar la justicia de métodos tales como el del sorteo, por referencia a los patrones generales de resultados, y por la aplicación de una noción de justicia a tales patrones generales. Pero este recurso parece misteriosamente no disponible en la teoría de los derechos de Nozick, y ningunas otras consideraciones, parece, pueden ser traídas a incidir en la cuestión de si métodos establecidos de transferencia son métodos equitativos. Pero, si hemos de estar convencidos de que las transacciones favoritas son no solamente justas sino incuestionablemente justas, se necesita producir algún argumento especial: ciertamente no se sigue simplemente de la verdad de que, respecto al

caso particular, el concepto de «justicia» se aplique primariamente al método y derivadamente al resultado. Ésa es una característica que los métodos de transferencia preferidos por Nozick comparten con otros métodos de distribución, donde la crítica de los métodos es, no obstante, posible.

Para nuestros presentes propósitos, sin embargo, las prioridades de método y resultado son un asunto secundario. La cuestión principal tiene que ver con las relaciones de cualquiera de éstos con la noción de una persona justa, y de ahora en adelante hablaré de «distribución justa» para cubrir tanto aquellos casos en que el método sería naturalmente considerado primario, como aquellos en los que es más natural criticar el resultado. La noción de una distribución equitativa es anterior a la de una persona equitativa o justa. Tal persona está dispuesta a promover distribuciones justas, a buscarlas, a defenderlas, y así consecutivamente, porque eso es lo que son. Puede ser también buena inventando distribuciones justas, al pensar en un método bueno o proponiendo una distribución aceptable en un caso particular: ésta será una característica del *epieikēs* de Aristóteles (1137b34), una persona que es buena en una particular discriminación de lo equitativo. Pero incluso ahí es importante que, aunque se requirió a él o a alguien como él para pensarla, la distribución pueda entonces ser reconocida como equitativa independientemente del carácter de esa persona. No puede descansar en su registro previo de que alguna distribución particular, que quizá parece enteramente caprichosa, sea justa (excepto en el sentido, carente de interés para la cuestión presente, de que su registro pasado pueda animarnos a creer que hay otras consideraciones involucradas en el caso presente, conocidas de él aunque invisibles para nosotros).

La disposición de la justicia conducirá a la persona justa a resistir distribuciones injustas, y a resistirlas *como quiera que sean motivadas*. Esto se aplica, muy centralmente, a ella misma. Hay muchos enemigos de la conducta equitativa, tanto episódica como disposicional, y la persona de carácter justo es buena resistiéndolos. Esto significa que necesitará, como Aristóteles mismo insiste, también otras virtudes: valor, por ejemplo, o *sōphrosunē*. Pero la disposición a la justicia puede por sí misma proveer un motivo. La disposición a perseguir la justicia y a resistir la injusticia tiene sus propios pensamientos motivadores especiales: es tanto necesario como suficiente para ser una persona justa que uno disposicionalmente promueva algunos desarrollos de los sucesos por ser justos y resista otros por ser injustos.

¿Cuál es, entonces, la disposición a la justicia? ¿Qué es ser una persona disposicionalmente injusta o no equitativa? La respuesta seguramente sólo puede ser que es carecer de la disposición a la justicia; en el límite, no ser afectado o movido por consideraciones de equidad en absoluto. Involucra una tendencia a actuar por algunos motivos por los cuales la persona justa no actuaría, y, desde luego, a tener algunos motivos que la persona justa no tendría en absoluto. Importantes entre los motivos para la injusticia (aunque parecen ser raramente mencionados) son cosas tales como la pereza o la frivolidad. Alguien podría tomar una decisión no equitativa porque es mucho problema, o muy aburrido, pensar acerca de qué sería justo. De modo diferente, puede encontrar el resultado chistoso o entretenido. Al final de esa línea se halla alguien que

encuentra que el resultado es divertido o de otra manera atractivo meramente porque no es equitativo.

Es importante que esta última condición no sea la condición central o más básica de ser una persona injusta. Los pensamientos que motivan al injusto no usan característicamente, de este modo invertido, los conceptos de justicia e injusticia. Aquellos conceptos, sin embargo, como se acaba de decir, en verdad figuran característicamente en el pensamiento de la persona justa. No es atípico de las virtudes que la persona virtuosa esté parcialmente caracterizada por el modo en que piensa acerca de situaciones, y por los conceptos que usa. Lo que es inusual acerca de la justicia es que la persona justa es caracterizada por aplicar a los resultados y métodos, en un sentido análogo, el concepto bajo el que se halla; esto está conectado con la prioridad de la justicia de las distribuciones sobre la justicia del carácter.

Conforme a esta explicación, no hay un motivo característico de la persona injusta, así como no hay un enemigo de las distribuciones justas. En particular, la persona injusta no es necesariamente avariciosa o está ansiosa de obtener más para sí misma, y en tanto que Aristóteles conecta la injusticia esencialmente con la pleonexia, está equivocado. El error puede, más aún, ser diagnosticado con cierta facilidad en el nivel sistemático: el vicio de la *adikia* ha sido sobreasimilado a los otros vicios de carácter, así que Aristóteles busca un motivo característico para proceder con ella, mientras que debe ser básico de este vicio, a diferencia de otros, que no importa un motivo especial, sino más bien la carencia de uno.

El caso no es meramente que la «injusticia» no sea el nombre de un motivo. Más allá de eso, no hay un motivo particular que la persona injusta, debido a su injusticia, necesariamente exhiba. En particular, no necesariamente exhibe pleonexia, la cual, sea lo que adicionalmente se necesite decir acerca de ella, ciertamente involucra la idea de querer algo para uno mismo. No todos los motivos que operan contra la justicia, y logran expresión en la persona injusta, encajan en este patrón; ni siquiera todos los importantes lo hacen.

Más allá de esto, sin embargo, ¿qué es la pleonexia? ¿Es siquiera un motivo ella misma? Llamar a alguien *pleonektēs* [pleonéctico] seguramente le adscribe ciertos motivos, pero motivos que son muy indeterminadamente especificados. El *pleonektēs* quiere más, pero debe haber algo en particular de lo cual en un caso dado quiere más. Pero ¿«más» de qué? Más de lo que es equitativo o justo, ciertamente, pero característicamente no lo quiere en aquellos términos: no tiene una pasión especial por confrontar a la justicia, y, al igual que la persona injusta generalmente, no está especialmente interesado en usar los conceptos de justicia e injusticia en absoluto. En vez de ello, quiere más de lo que ha obtenido, o quiere más que otros. Ahora bien, quienquiera que desee algo que admite de más o menos quiere más de lo que ha obtenido, o al menos más de lo que piensa que ha obtenido; pero cuando esto se convierte en una condición recursiva, es llamado avaricia, y eso es ciertamente un sentido de *pleonexia*. Tal persona, no necesariamente, o incluso típicamente, se preocupa por comparaciones con otros. Pero en otro sentido, y probablemente el más

importante de *pleonexia*, las comparaciones con otros son lo importante, y la noción de tener más que los otros se incluye en el pensamiento motivador. La aplicación a bienes tales como el dinero o el honor o el premio Nobel es obvia.

El caso del tercer bien divisible de Aristóteles, la seguridad, es más difícil. Querer *más seguridad que los otros* es seguramente un extraño deseo, si ésa es su descripción intencional más básica; lo que uno quiere es *tanta seguridad como sea posible:* suficiente, uno espera, para mantenerlo a uno seguro. Desde luego, puesto que la seguridad es en las circunstancias un bien divisible, los pasos tomados para satisfacer este deseo involucrarán, y pueden estar dirigidos a, tomar de la seguridad de otras personas (empujándolas hacia fuera del refugio antirradiactivo). Así, las acciones involucradas son con mucho las mismas como en los casos de pleonexia, pero todavía hay una diferencia importante. Con el *pleonektēs* aquileano del honor, una parte esencial de su satisfacción es que los otros no tengan lo que él tiene; pero al *pleonektēs* tersitiano de seguridad no le importa cuántos son salvados finalmente, mientras que él lo sea, y por esta razón su pleonexia es una cosa diferente. El punto importante es que la pleonexia no es, en su caso, en última instancia un motivo en absoluto: él es un cobarde con un entendimiento agudo de que la seguridad es un bien divisible, y sin sentido de justicia. Así, incluso en algunos casos del deseo egoísta de un bien divisible, la pleonexia no es el modo más básico o iluminador de caracterizar lo que está mal en el hombre al que no le importa la justicia. El amor al honor competitivo, sin embargo, es esencialmente pleonéctico, y está completamente dirigido a asegurarse de que otros no lo obtengan en vez de uno.

La palabra *pleonexia* puede cubrir tanto avaricia como competitividad. Ciertamente se refiere a una clase de motivos, más que a cualquier motivo singular. Aquellos que son pleonécticos en algunas cosas usualmente no son pleonécticos en todo: como bien sabía Aristóteles, aquellos que son pleonécticos del honor no son necesariamente pleonécticos del dinero, y a la inversa; y si hay alguien que sea pleonéctico de la seguridad, ciertamente no es Aquiles. Estos varios motivos sin duda han alimentado en todos los tiempos a algunas de las más establecidas indiferencias a la justicia; pero es un error, uno que se cierne sobre la explicación de Aristóteles, buscar otra cosa que esa indiferencia establecida para constituir el vicio de la injusticia, y, habiéndola buscado, encontrarla en tales motivos.

[1] Así los comentadores, *e. g*. Joachim y Gauthier-Jolif, *ad loc.;* W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, 1968), p. 187. [Se han tomado en consideración las traducciones de Espasa Calpe, México, 1994, y de Gredos, Madrid, 2000.]

[2] Robert Nozick, quien hace gran hincapié en este punto en su *Anarchy, State and Utopia* (Nueva York, 1974 [trad. al castellano: *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México, 1988]), llama al capítulo en que esto se discute «La justicia distributiva».

[3] *Ibid*., cap. 7.

# XIV. Hilemorfismo

ENTIENDO POR HILEMORFISMO LA CONCEPCIÓN DE QUE LA RELACIÓN ENTRE el alma y el cuerpo tiene una semejanza iluminadora con la relación entre la forma y la materia: donde *forma* es una expresión semitécnica, cuyo sentido es ilustrado por el ejemplo de la *configuración*, pero que va más allá de ese ejemplo. Supongo que tal concepción fue propuesta por Aristóteles. No me involucraré en ninguna de las cuestiones muy detalladas acerca de la exégesis de los escritos de Aristóteles sobre este tema. Si bien habré de discutir una o dos características específicas de la perspectiva de Aristóteles, mi finalidad es sobre todo considerar algunas características generales de tal concepción.

Su encanto se halla en su heroica capacidad aristotélica para el compromiso. Resiste el materialismo porque

(1.1) distingue entre *A* y el cuerpo de *A*,
(1.2) en particular, permite que *A* pueda dejar de existir cuando su cuerpo no lo hace,
(1.3) no implica (y probablemente, de hecho, excluye) el reductivismo físico para las funciones mentales.

(Entre éstos, [1.2] necesitará alguna modificación en el caso de la concepción propia de Aristóteles: véase más adelante.)

Por otra parte, resiste el dualismo, el cual

(2.1) logra (1.1), pero solamente a costa de hacer de «*A*» el nombre de un ítem inmaterial (o alguna variable compleja del mismo), que involucra condiciones de verdad de tipos embarazosamente heterogéneos para las predicaciones acerca de *A;*
(2.2) frente a la verdad aparentemente del sentido común de que *A* puede dejar de existir mientras que su cuerpo todavía existe, ofrece como un sustituto (estándar) la idea más controvertida de que el cuerpo de *A* puede dejar de existir mientras él todavía existe —podría en algunas versiones incluso agregarse a esa verdad previa—;
(2.3) considera el ítem inmaterial mencionado en (2.1) como el sujeto de las

predicaciones mentales acerca de *A*. (Qué tanto es [2.2] considerado como una vergüenza para el dualismo es, desde luego, un asunto de clima cultural. Tiende a ser citado como una vergüenza ahora.)

Es tentador representar el hilemorfismo y el dualismo como dos concepciones acerca de las relaciones entre alma y cuerpo (empecé este artículo de ese modo). Pero si eso significa «las relaciones de *un* alma con *un* cuerpo», quizá debiéramos ser más cuidadosos. El dualismo, ciertamente, plantea exactamente esa pregunta; pero no está claro, quizá, que el hilemorfismo necesite, o tenga un lugar para la idea de *un* alma. Quizá el hilemorfismo podría ser expresado mejor diciendo que no hay cosa tal como *el* alma en absoluto. Más cautamente, debiéramos empezar justamente diciendo: hay hechos (tales como la existencia de las funciones mentales) que hacen que los dualistas hablen de un alma, pero que hacen al hilemorfista hablar de *algo* en términos de las relaciones entre forma y materia. Ese algo parece ser, por ejemplo, un ser humano, o una vez más, una persona. (Una diferencia entre estos dos nos ocupará brevemente al final de este artículo.) Si el término «alma» entra en ello en absoluto, quizá debiera entrar en ello solamente en alguna conexión tal como «tener un alma», tal que de «*A* tiene un alma» no se puede inferir que hay un alma que *A* tenga. Regresaremos a esa pregunta.

Desde luego, el uso de «alma» por Aristóteles (usando eso sólo para traducir *psuch*ē) no está confinado al caso de los seres humanos o personas; mencioné a aquéllos porque ése es el caso que primariamente nos ocupa aquí. Aristóteles piensa que se puede decir que cualquier cosa viva tiene «alma»; que ésta es exhibida en una actividad característica; que esa actividad en el caso de los seres humanos incluye actividades mentales de varios tipos, y que es una característica general de todos estos usos de «alma» que tengamos una analogía de las relaciones entre materia y forma —o, en el sentido generalizado de «forma», un ejemplo de él—. «Todo lo que es algo determinado, sea Calias o Sócrates, es como esta esfera determinada de bronce […] (*Metafísica [Metaf.]* 1033b23); «tal forma específica en estas carnes y estos huesos, es Calias y Sócrates» (1034a7); y obtenemos la famosa explicación en el *de Anima* (412a16-20): «Puesto que desde luego es un cuerpo de tal especie (pues tiene vida), el alma no será cuerpo: pues el cuerpo no es algo predicado de un sujeto, sino que existe como sujeto y materia. El alma debe, entonces, ser sustancia *qua* forma de un cuerpo natural que potencialmente tiene vida […]», lo cual resulta en la aseveración de que el alma es «el primer acto de un cuerpo natural que potencialmente tiene vida».

Esta aseveración, categóricamente, provoca perplejidad, pues se dice que el alma es una sustancia, y hay referencias (como aquí) a *un* alma, o *el* alma. No obstante, la aserción misma no parece introducir ningún ítem particular para que ninguna alma particular lo sea. Parece introducir algo más en la naturaleza de un hecho, o, posiblemente, una propiedad. Esto es desde luego un problema, y uno básico: y lo peor está por venir. Pero dejemos por el momento el término «alma» enteramente. Consideremos más bien qué tipo de hecho podría introducirse aquí; y entonces consideraremos después cómo, si es que en absoluto, el término «alma» pudiera ser

introducido útilmente.

Si hacemos una esfera de bronce, dice Aristóteles, no hacemos la configuración (él quiere decir: ésa no es la clase de cosa de la cual tiene sentido suponer que alguien pudiera hacer: dejaremos la pregunta interesante de si alguien no pudiera en efecto inventar una configuración). Ni hacemos el bronce (o si lo hacemos, ése no es el punto presente). Pero *que haya una esfera de bronce*, esto sí lo hacemos, lo dice de modo interesante en un punto (*Metaf.* 1033b9), y esto puede ser correcto: cuando hago algo, produzco con ello un hecho. Concediendo que hago la cosa, la traigo a la existencia, al conformar o darle un cierto carácter a la materia existente, esto sugiere la correlación entre dos hechos:

*(a)* el hecho de que esta materia *M* tiene un cierto carácter *C;*
*(b)* el hecho de que existe este particular *G*.

En nuestro caso primitivo, *M* es el bronce (este bronce particular); *C* es la configuración esférica; este particular *G* es esta esfera de bronce, aquí. *C* es una cosa general; dos cosas particulares no idénticas pueden tener el mismo *C* (1034a7: dos esferas de bronce tienen la misma forma, son diferentes en materia). La correlación entre los dos hechos *(a)* y *(b)* parece, de hecho, ser la identidad: o es tan cercana a la identidad como puede serlo, uno podría decir, concedida la asimetría que produzco en relación con *(b)* al traer a colación *(a)*, y no a la inversa. (¿Qué suerte de asimetría es ésa?)

La supuesta analogía entre Calias o Sócrates y la esfera de bronce significa que debiera haber una estructura *(a)-(b)* para ellos. Si ello es así, necesitamos valores para *M*, *C* y *G*. A primera vista, *C* parece ser *vida, estar vivo; G* parece ser *hombre, ser humano;* mientras que para *M* Aristóteles parece implícitamente ofrecer dos sugerencias diferentes en pasajes ya citados: *carne y huesos*, y *cuerpo*. Tiene una dificultad de cualquier modo; las dificultades brotan de al menos dos fuentes diferentes. Una se halla implícita en la generalización del concepto de *forma* a partir del de *configuración;* en el caso de la esfera de bronce, está perfectamente claro lo que hubiera sido para este bronce haber sido constituido en otra cosa, y también está claro lo que sería para el no bronce ser convertido en una esfera (aunque no hubiese sido esta misma). En otras aplicaciones de la distinción forma/materia es notoriamente más difícil formular las posibilidades paralelas.

El otro nivel de dificultad, menos general, es presentado por un problema acerca de la propiedad de *la vida* en Aristóteles, puesto que está íntimamente asociada por él con algo que es, incluso en el sentido apropiado, un *cuerpo*. Una parte del cuerpo, un dedo o un ojo, es sólo realmente tal, y no meramente lleva ese nombre, si está vivo, y, por ende, el cuerpo del cual es parte está vivo (*e. g. Metaf.* 1035b14 y ss): si no está vivo no es una parte (1036b32). Ciertamente un cuerpo consiste en manos, dedos, etc.: se sigue que si está muerto, no es realmente un cuerpo humano. Así, no es meramente que un cadáver no sea un hombre (*de Partibus Animalium* 640b30 y ss.): eso seguiría incluso de la estructura *(a)-(b)* con «cuerpo» en lugar de *M;* sino que no es un *cuerpo* al cual la vida,

por así decirlo, esté agregada, como es ciertamente bronce lo que está configurado.[1] Por ende, «cuerpo» no funcionará en vez de *M*. Así, quizás debiéramos regresar a «carne y huesos».

Ahora bien, podría decirse que si leemos la estructura *(a)-(b)* con esto en lugar de *M*, no tendremos el resultado correcto; quizá agregar *vida* a esta carne y estos huesos no necesariamente habrá de darnos un hombre, como lo ilustra la experiencia del barón Frankenstein desafortunadamente. Aristóteles replicará que las operaciones del barón no fueron las de la naturaleza, ni fue *la vida* que él indujo la forma propia de vida. Pero esto nos devuelve a la dirección en que veníamos, pues cuando investigamos más estrechamente la forma propia de la vida para constituir un ser humano, parece que sólo podría constituirlo en materia de *este* tipo, donde eso ya introduce la configuración humana y las disposiciones corporales humanas: ellas, y la vida humana, de manera no sorprendente, encajan bien.[2]

Una reacción inmediata a estas dificultades diría lo siguiente. Aristóteles insiste mucho en que un cuerpo muerto (realmente) no es un cuerpo. Por ende, no podemos identificar siquiera como un cuerpo aquello que si tiene vida constituye un ser humano, y que si carece de vida constituye un cadáver, puesto que un cuerpo no puede carecer de vida. Pero, por otra parte, ¿no muestra eso que meramente necesitamos otro término —digamos, «Cuerpo»— para aquello que puede tener vida o carecer de ella, del cual la vida es una propiedad ocurrente y no esencial? (Incluso podría sugerirse que el término para Cuerpo en el español ordinario es «cuerpo».) Entonces podemos empezar de nuevo, con Cuerpo llenando la ranura *M* en nuestra estructura *(a)-(b)*.

Esta respuesta —como podría decir Aristóteles— parece ser en un modo correcta y en un modo incorrecta. Es incorrecta en un modo, porque parece ser su concepción que cualquier cosa que pueda tener la propiedad de vida en absoluto debe tenerla como una propiedad esencial: «para las cosas vivientes, el vivir es existir» (*De Anima [De An.]* 415b8). Así, no puede haber *nada*, tal como nuestro «Cuerpo», que sea una y la misma cosa, viva en un momento, y muerta en otro. Por otra parte, sin duda diría que la aserción era correcta, si «Cuerpo» era leído más como un término masa, y lo que tenía que ser verdadero de él para constituir un cuerpo vivo era algo distinto de la propiedad estrictamente llamada «vida». *Esto* puede ser lo que él quiere decir con «carne y huesos».

Aquí pienso que tenemos que admitir que hemos adquirido una concepción más mecánica (en un sentido amplio) de «vida» que la que tenía Aristóteles:[3] la diferencia entre cuerpos vivientes y muertos es para nosotros más como la diferencia entre relojes que caminan y relojes que están parados, como lo diría Descartes. Se tiene que ser muy resueltamente aristotélico para negar que un reloj que está parado, incluso un reloj que nunca habrá de caminar otra vez, es un reloj, a menos que se halle en un avanzado estado de dilapidación física. Para las cosas orgánicas, tenemos el hecho de que ciertos tipos de paro funcional conducen a un decaimiento irreversible rápido, y esto fundamenta nuestra actual concepción de la muerte. Pero ello no debiera oscurecer para nosotros el

elemento de verdad en la analogía del reloj (podemos necesitarla más bajo el cambio técnico); y esto debiera animarnos a insistir en algo que Aristóteles mismo hubiera tenido que admitir: que «Cuerpo» no puede ser meramente un término masa como «carne». Tenemos una concepción clara de una cosa física estructurada (llámesela «un Cuerpo»), que puede tener y luego perder (podríamos ahora decir, podría concebiblemente reobtener) una propiedad que, por deferencia a Aristóteles, no llamaremos «vida», sino, digamos, «operación». «Cuerpo» no es un término masa (podemos contarlos, *e. g.*) pero un Cuerpo sirve como la materia, parece, no meramente de un ser humano, sino de un cuerpo humano.

Así, obtenemos la estructura: el hecho de que un Cuerpo dado esté operando constituye la existencia del cuerpo (viviente) de un animal (viviente): cuando ese Cuerpo deja de operar, ese animal deja de vivir, y, por ende, de existir. Lo que permanece, el cadáver, es (por un rato, en cualquier caso) un Cuerpo, uno que no opera. Pero no es un animal; por ejemplo, es (en las memorables palabras de Monty Python) un ex perico. En el caso del hombre, es el animal viviente, el ser humano, esto es, Calias o Sócrates; en su caso, más aún, vivir involucra pensar y varias funciones mentales, y son Calias o Sócrates quienes realizan estas funciones.

Ahora bien, ¿qué tanto hemos obtenido de todo esto? Aquí debiéramos notar dos hechos. Uno es el hecho obvio de que las verdades acerca de los cuerpos vivientes están extremada e íntimamente relacionadas con las verdades acerca de los Cuerpos operantes. Los ítems no son idénticos, en la concepción presente (así, es verdadero del Cuerpo, pero no del cuerpo que habrá de ser sepultado); pero para toda verdad acerca de un cuerpo dado hay una correspondiente verdad acerca de un Cuerpo dado, y en muchos casos se verán, para decirlo suavemente, muy parecidas. El segundo hecho es que, en la concepción hilemórfica, las funciones mentales están íntimamente conectadas con lo que es que un cierto tipo de animal esté vivo: esas funciones son parte de lo que es que él viva. Esto subraya correctamente, entre otras cosas, los varios modos en que las funciones mentales pueden estar fundamentadas en los procesos y necesidades físicos. Los hechos que yacen detrás de esto requieren que nosotros, notoriamente, conjuntemos una variedad de predicaciones acerca de Calias, algunas de las cuales se relacionan con las funciones mentales de Calias, algunas con sus funciones corpóreas, y algunas que (como la doctrina hilemórfica misma parece insistir) no hay ninguna razón para asignar exclusivamente a cualquier encabezado.

Cuando se juntan estos puntos, podemos ver que las verdades acerca de Calias están inextricablemente involucradas con verdades no meramente acerca del cuerpo de Calias, sino acerca de ese Cuerpo que, cuando opera, es su cuerpo. Más aún, tenemos más razón que la que Aristóteles tenía para esperar que, para las propiedades mentales y las actividades en general, habrá algunas verdades correspondientes acerca del Cuerpo. Entre más tengamos de todo esto, menos claro se vuelve qué tesis *profunda* es presentada mediante la insistencia de que Calias y su Cuerpo no son la misma cosa. Tenemos, por supuesto, una aserción que da ese resultado, a saber, que Calias deja de existir cuando su Cuerpo meramente cesa de operar. Pero si la insistencia sobre eso es la

única marca distintiva principal de la doctrina, es difícil ver por qué no debiera ser reconsiderada como básicamente una forma de materialismo (no reductivo), marcado por una respetuosa deferencia a algunos (de hecho, no todos) aspectos del lenguaje ordinario.

De hecho, en la versión de la doctrina con la que hemos estado trabajando parece estar a la mano alguna versión del materialismo, pues hemos ido a dar una larga vuelta para acomodar la idea de Aristóteles de que un cuerpo muerto no es estrictamente un cuerpo, introduciendo el concepto «Cuerpo» (aquello que puede estar muerto —más estrictamente, no operando— pero es existente). Calias, en la concepción bajo discusión, ciertamente no es su Cuerpo; pero no está en absoluto claro que él no sea su cuerpo, que tiene la característica de que cesa de existir justamente cuando él lo hace, de morir justamente cuando él lo hace. Si hemos perdido el argumento básico de que Calias no es su cuerpo, entonces esta versión del hilemorfismo parece ser *simplemente* el materialismo no reductivo. El único modo de evitar eso, dentro del marco presente, sería negar que «cuerpo», como está ahora definido, sea completamente un concepto material: es «Cuerpo» lo que es eso. En términos más modernos, eso significará presumiblemente que es Cuerpo el que es el tema de la investigación física. Entonces, ¿de qué es *cuerpo* el tema? Si es el tema de, por ejemplo, la fisiología, entonces se seguirán consecuencias muy extrañas para las relaciones entre la física y la fisiología, o, alternativamente, el materialismo se seguirá una vez más; mientras que si es el tema sólo de la psicología, entonces «cuerpo» se convierte solamente en una sombra arrojada por las funciones mentales sobre el Cuerpo.

Incluso si olvidamos la distinción cuerpo/Cuerpo —la cual difícilmente al final sirve a la causa hilemórfica, aunque Aristóteles parece necesitar algo como ella—, la concepción hilemórfica de ninguna manera nos ayuda a aclarar las relaciones de las ciencias del hombre. ¿Cómo pudiera serlo, en tanto que implica que hay dos ítems no idénticos (aunque relacionados) que son los temas de, respectivamente, la investigación física y la psicológica? La suposición de que hay dos tipos diferentes de ítems, seres humanos y Cuerpos (o cuerpos si se elimina el lazo aristotélico), debe, si es tomada como más que un movimiento de cortesía, meramente oscurecer las relaciones íntimas entre los estudios.

Hasta aquí, entonces, me parece que el hilemorfismo emerge como meramente una forma diplomática de materialismo; y si bien, de un modo, podría decirse que lo honramos en el habla ordinaria (aunque sólo en parte), en realidad debe ser objeto de desconfianza en el nivel teórico. Pero esto puede ser, de hecho, demasiado amable para él. La concepción hasta aquí bosquejada puede ser considerada, con alguna justicia, como algo menos que hilemorfismo, sobre el fundamento de que hasta ahora no ha hecho referencia al alma… ¿y seguramente el hilemorfismo hace tal referencia? Lo hace: pero el efecto de ello parece ser desplazar la doctrina de la clase de lo inútil a la de lo francamente confuso.

Tenemos una manera de introducir «alma» sobre la base de lo que hemos obtenido: aquello en que «tener alma» puede representar esa propiedad de vida y funcionamiento que posee un animal cuando está vivo (y, por ende, existe). Pero ésta es, simplemente,

una *propiedad*, y una que todas las cosas vivientes (al menos de ese tipo) compartirán. (Es, como vimos anteriormente, desde luego una forma.) Ahora bien, por supuesto, el hecho de que todas, por igual, «tengan alma» no significa que todas tengan la misma alma; pero, por otro lado, no hemos dado ningún uso a «misma alma» en absoluto, ni a «un alma» o «el alma». Por ello dije antes que el hilemorfismo podría ser representado como la negación de que haya una cosa tal como el alma. Pero podríamos, sin dar ningún paso nuevo, de hecho admitir tales expresiones: podemos admitir que «el alma de Calias» significa meramente «la vida de Calias», no en el sentido del *bios* de Calias (aquello que se escribe en su obituario), sino en el de *z*ōē de Calias, como pudiéramos decirlo: esto es, un ítem que existe meramente en virtud de que Calias está vivo, como la generosidad de Calias existe justamente en virtud de su ser generoso. Podríamos, incluso, aunque con algún riesgo de estar equivocados, decir que el alma de Calias es aquello por medio de lo cual él vive, percibe y piensa (*De An*. 414a10): sería una manera de decir que él es el tipo de cosa cuyo modo de estar vivo significa que en virtud de su vida él piensa, etc. Lo que no podíamos decir en absoluto, razonablemente, ni con ningún sentido claro, era que es su alma la que piensa, o que es el alma de Calias la que igualmente puede ser llamada «Calias». No obstante, éstas son cosas que Aristóteles parece mostrar alguna tentación de decir, o al menos de admitir como posibles (*De An*. 429a10, pero *cf*. 408b14-15; *Metaf*. 1036a, 1037a, 1043b). Estas ideas parecen justamente traducir al área hilemórfica el tipo de error que Platón dualísticamente cometió al final del *Fedón*, cuando pensó que había identificado un ítem (indestructible) llamado «Sócrates» porque había ubicado, a grandes rasgos, la vida de Sócrates.

Hay tentaciones para el hilemorfismo que conducen en esta dirección, pues si subrayamos la no identidad de Calias y su Cuerpo, podemos querer decir que lo que nos preocupa acerca de Calias, lo que Calias es para nosotros, es alguna función compleja de sus capacidades mentales. Un hombre es un animal viviente que piensa; Calias es uno que piensa así y así, que tiene precisamente estos recuerdos, que piensa y siente y desea en justamente estos modos altamente individualizados. Así, si bien Aristóteles está comprometido a decir que la particularidad de Calias consiste en su ser alma en esta carne y estos huesos (*Metaf*. 1034a7), hay, no obstante, una tentación a moverse en la dirección de decir que él es *esta* alma en esta carne y estos huesos: donde lo que eso debe significar es la facultad de pensamiento funcionando de *este* modo. Así, si uno estuviera más impresionado de lo que estaba Aristóteles por ciertos experimentos de pensamiento acerca de la identidad diacrónica, uno podría dar el paso adicional de decir que Calias es *esta* alma en *algún* compuesto de carne y huesos: pues si ese funcionamiento mental integral individualizado es tan importante, entonces podría parecer que su importancia rebasa la identidad material del asunto, específicamente si uno pensaba que esa identidad material era convencional en algún grado.

Esto todavía no llega a ser el dualismo platónico o cartesiano, desde luego: todavía no hay manera de ser Calias sin *algún* compuesto de carne y huesos (o alguna materia apropiadamente organizada, algún Cuerpo). Pero ha trasladado el peso del acento materialista lo suficiente, quizá, para dar un sentido a decir que hay «un» alma, y llamar

a *ésa* Calias. El deseo del hilemorfismo del mejor de todos los mundos lo hace en verdad inclinarse en esta dirección, lejos de la posición, ya bosquejada, del materialismo diplomático. Pero no obtiene lo que quiere; o, mejor dicho, obtiene más, pues la idea de que Calias es (en el sentido explicado) algún funcionamiento mental altamente individualizado expresado en algún Cuerpo de hecho no arroja la conclusión de sentido común de que Calias es algún particular concreto: arroja, en cambio, la idea de que Calias es un *tipo*, quizá ejemplificado, como lo son las cosas, en solamente una marca, pero que pudiera tener múltiples marcas. Y ésta es una idea que muy rápidamente se aleja de nuestro entendimiento del concepto de una persona (más drásticamente así, en algunos modos, de lo que lo hace el dualismo, que, debiéramos recordar, es una concepción *primitiva*).[4]

El hilemorfismo gana su reputación como la metafísica de la mente moderada de todo el mundo, creo, por estar fluctuando, de hecho, entre las dos opciones. En una de ellas, *alma* en verdad aparece básicamente sólo de modo adjetival, y si bien la doctrina es, hasta donde puedo ver, formalmente consistente, es solamente una forma diplomática de materialismo, que es incómoda, desorientadora, y está dispuesta a apuntar en la dirección equivocada desde el punto de vista del entendimiento teórico más profundo. También tiene precisamente esta desventaja de rápidamente deslizarse en la otra concepción, en la que *alma* trata de trascender su estatus adjetival y convertirse en el portador de los nombres propios personales: en esa forma, nos arroja una noción de *persona* que es una noción tipo. Podríamos un día necesitar tal noción: pero no es lo que el hilemorfismo quiere, y el hilemorfismo mismo no está bien equipado para ayudarnos a entenderla.

Un punto final. Una fortaleza del hilemorfismo, particularmente en su versión más materialista, es que realmente apunta hacia el *ser humano* como un concepto básico en la filosofía de la mente, y, consecuentemente, en la ética. Hay mucho que decir de este acento, aunque pienso que puede ser consistentemente expresado en forma independiente de las formulaciones más características del hilemorfismo. El punto puede ser ilustrado si consideramos otra versión de nuestra relación *(a)*-*(b)*, esta vez, por así decirlo, en un registro más alto:

*(a)* el hecho de que un cierto ser humano tenga la capacidad para funciones mentales más altas;

*(b)* el hecho de que exista una cierta persona.

Un esquema de este tipo se halla implícito en alguna filosofía moral contemporánea, siendo la idea que cuando algún ser humano (biológicamente) vivo carece de estas capacidades más altas, no es una persona; mientras que es a las *personas* a las que debemos varios deberes básicos (tales como no matarlas). Tales ideas son utilizadas, por ejemplo, por Tooley,[5] quien se halla así animado a hablar de humanos que todavía no son personas, o que han dejado de serlo —los infantes y los seniles— y aseverar que caen fuera de las restricciones morales sobre el matar. Por lo que concierne a los

infantes, la aplicación de la doctrina parece en cualquier caso arbitraria: da vuelta justamente donde las líneas de la *potencialidad* se trazan: Aristóteles, correctamente, hubiera considerado a los infantes como ejemplos de la primera potencialidad, que es seguramente lo más que incluso Tooley puede exigir (si los requerimientos se mueven demasiado alto uno estaría malaconsejado de caer dormido). Pero en el caso del irreversiblemente senil, y de algunos seres humanos con defectos, no se puede decir esto. La aproximación aristotélica evita esta pendiente resbalosa tomando las categorías morales (o las más fundamentales de éstas, por lo menos) para aplicarlas en primera instancia —aunque pueden también tener un alcance *más* amplio— a un tipo, al cual pertenece indudablemente el senil. (Éste es un pensamiento que sin duda usamos: se debe tomar muy seriamente la posibilidad de que pudiéramos no saber moralmente qué hacer sin él.) La debilidad crasa del esquema ahora bajo consideración es que *persona* aparece como un tipo natural falso, asistido por el carácter gramatical clasificador *[sortal]* del término «persona». Pero *persona* no es una clase natural y su gramática induce a error, más bien como la de «enano», o «gigante»: las características involucradas en su aplicación son, de hecho, características *escalares*, y hay una arbitrariedad real en el grado o nivel de funcionamiento mental que ha de cualificar para que alguien sea una «persona». Este carácter escalar de las consideraciones subyacentes, junto con el equívoco carácter gramatical «encendido-apagado» de «persona», tiene consecuencias genuinas y completamente indeseables para su uso como concepto central del argumento moral.

«Ser humano» no comparte estas dificultades. No puede ser imposible poner en claro cómo «ser humano» puede ser el fundamento de lo que es correctamente llamado una ética «humana», sin que tengamos que adoptar la errónea metafísica del hilemorfismo.

[1] Una tesis similar ha sido planteada por John Ackrill, «Aristotle's Definition of *psuchē», Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXIII (1972-1973). [La traducción castellana de la *Metafísica* sigue la de Gredos, Madrid, 2000. (T.)]

[2] Hay un pasaje —*Metaf*. 1036b1 y ss.— que a nuestro juicio significaría que la *forma* humana podría realizarse en algo que no sea carne y huesos, etc. Pero dudo que esto sea lo que significa: Aristóteles piensa que es necesario que vayan juntos, pero que podemos (aunque por esta misma razón lo encontramos difícil) abstraer la forma de la materia. El argumento está confundido por la persistente dificultad de Aristóteles con la noción de que «hay materia en el *logos*».

[3] Myles Burnyeat ha argumentado fuertemente, en un artículo todavía no publicado, que por razones de este tipo la psicología de Aristóteles debe ser increíble para nosotros.

[4] Algunas características de *persona* como una noción tipo han sido brevemente exploradas en mi «¿Son las personas cuerpos?», en *Problems of the Self* (Cambridge University Press, Cambridge, 1973 [edición en español: *Problemas del yo*, UNAM, México, 1986]). La aserción de que dualismo es una noción primitiva puede ser defendida, pienso, contra los argumentos de Richard Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1980), véase esp. cap. I; pero aquellos argumentos realmente exigen, por lo menos, una explicación de cómo un dualismo *filosófico* dado se supone que está relacionado con esa primitiva idea.

[5] Michael Tooley, «Abortion and Infanticide», *Philosophy and Public Affairs*, II, núm. 1 (1972), pp. 37-65; y su libro del mismo título (Oxford, 1983). Tooley de hecho dice: «Un organismo posee un serio derecho a la vida sólo si posee el concepto de un yo como un sujeto continuo de experiencias y otros estados mentales, y cree que es él mismo tal entidad continua». Lo que exactamente esto amenaza depende de cosas tales como qué podría ser un derecho «serio», pero sugiere que para no ser matado, uno necesita no solamente opiniones filosóficas, sino algunas opiniones filosóficas en vez de otras.

# Descartes

# XV. El uso del escepticismo por Descartes

DESCARTES NO ERA UN ESCÉPTICO. UNO TIENE QUE ADOPTAR UNA PERSPECTIVA distante e inexacta de sus escritos para suponer que lo era. Una de sus quejas principales en contra de Bourdin, quien produjo las *Siete objeciones*, fue que Bourdin parecía solamente haber estudiado los pasajes de las *Meditaciones* en los que Descartes planteaba la duda, y no aquellos en los que respondía a ella o la conjuraba; como se quejó en su carta al padre Dinet (VII, 574):* «¿Quién ha sido jamás tan atrevido y desvergonzado al calumniar, que culpara a Hipócrates o Galeno por haber expuesto las causas a partir de las cuales surgen las enfermedades, y concluir de aquello que ellos nunca han enseñado nada más que el método de enfermarse?»

La razón de leer a Hipócrates o a Galeno era, presumiblemente, aprender cómo recuperarse de la enfermedad, y hay una bien conocida asimetría con esto en la práctica de la filosofía, la cual se halla en el hecho de que la enfermedad es en ese caso autoinfligida y de la misma naturaleza general que la cura. Esta asimetría dejó una marcada impronta en la concepción de la filosofía ofrecida por el «positivismo terapéutico» y perspectivas similares, que diagnostican como enfermedad no meramente deformaciones tales como el escepticismo filosófico, sino la disposición a la filosofía misma. Tal programa necesita, y característicamente carece, de una teoría de los orígenes y la naturaleza de la neurosis filosófica.

Ese mismo problema no se aplica al pirronismo, donde el escepticismo es la cura: una cura, antes que nada, para una incertidumbre que fluye del deseo insatisfecho de conocimiento. Ni se aplica a Descartes, cuya ambición es precisamente reemplazar la incertidumbre con el conocimiento. Para él, el escepticismo eran dos cosas. Era la dramatización extrema de la incertidumbre, una incertidumbre que, en buena medida independiente de cualquier disciplina o ejercicio filosófico, ya existía, y que Descartes sentía que tenía que confrontar. Era, segundo, parte de su método de superar la incertidumbre y alcanzar el conocimiento.

En sus obras maduras se presenta a sí mismo, desde el principio de su investigación, adoptando el escepticismo como método. En la cuarta parte del *Discurso del método* (VI, 31-32) escribe:

> Largo tiempo hacía que había advertido que en lo que se refiere a las costumbres es a veces necesario seguir

> opiniones que sabemos muy inciertas, como si fueran indudables, según se ha dicho anteriormente. Pero, en cuanto ahora deseaba yo tan sólo entregarme a la investigación de la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, para ver si, después de hecho esto, no me quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indudable.

Una introducción similar al método de la duda ocurre en *La primera meditación* (VII, 18):

> […] la razón me persuade de que hay que abstenerse de asentir tanto a las opiniones que no son completamente ciertas e indudables como a las que me parecen completamente falsas. Pero no por ello deben ser examinadas una por una, porque eso sería un trabajo infinito; y, puesto que al socavar los cimientos cae por su propio peso cualquier cosa edificada sobre ellos, iré directamente sobre los principios en que se apoyaba todo lo que antes creía.

Que éste es el punto de partida de Descartes implica desde el principio un cierto *control* del escepticismo. No es que meramente encuentre el escepticismo como una fuerza externa y sobreviva a ella, como el héroe caballeresco de algún romance, y ni siquiera se presenta a sí mismo como haciendo eso. Su tono difiere en esto del de una obra tal como *Los problemas del conocimiento* de Ayer, la cual es una crónica de una serie de éxitos del conocedor en contra de varias aplicaciones del escepticismo. Tal obra hace parecer como si los apoyos y la naturaleza del escepticismo pudieran ser primeramente reconfrontados, muy independientemente de la visión del conocimiento que ayudará a superarlos; y puesto que de hecho las soluciones meramente adoptan estándares de conocimiento que le dan la vuelta al problema (es más, virtualmente constituyen una aserción de práctica acostumbrada), la batalla parece o bien perdida, o en todo tiempo una farsa, y las supuestas soluciones, artificiales. El cartesiano, sin embargo, se parece al pirroniano al desplegar un escepticismo que ha conformado inteligiblemente para sus propios propósitos: en el primer caso, satisfacer el deseo de conocimiento; en el otro, proscribirlo.

Descartes pensaba que el escepticismo que desplegaba, aunque lo usó cuidadosamente para sus propios propósitos metódicos, era al menos tan extremo como el exhibido por aquellos que se llamaban a sí mismos escépticos. Él se ufanaba de ser el primero de todos en derribar las dudas de los escépticos (*Séptima respuesta:* VII, 550). En estas palabras, como en otras partes, él interpreta la duda que construye y supera como perteneciente a una tradición. Exactamente qué tanto conocía de esa tradición, y a través de qué escritores, permanece incierto hasta determinado punto. «Vi hace mucho tiempo varios libros escritos por los académicos y los escépticos», escribió (*Segunda respuesta:* VII, 130), y dice en la *Séptima respuesta* que la «Secta de los escépticos aún florece» (VII, 548-549). Parece haber estado familiarizado con las obras de Montaigne y Charron, entre otros escritores escépticos.[1] En tanto que presenta la duda acerca de esa tradición y en contra de sus representantes contemporáneos, su duda puede ser vista como precautoria. Está diseñada para descabezar cualquier recurrencia subsecuente del escepticismo, y su aserción de que ha llevado la duda a su extremo, tan lejos como cualquier duda pudiera ser tomada, es central a su aserción de que lo que recupera del

proceso es un fundamento del conocimiento. Así, sus dos aserciones, que él lleva al escepticismo tradicional a un extremo y que la refuta, están conectadas. Si los escépticos antiguos hubieran persistido lo suficiente en su duda, lo hubieran trascendido: como él lo dice (carta de 1638: II, 38-K 53), «aunque los pirronianos no alcanzaron una conclusión cierta a partir de sus dudas, esto no es decir que nadie podría hacerlo».[2]

El hecho de que la duda sea usada como herramienta y como parte de un método —el método al que se refiere el título de la obra que es llamada, en traducción correcta, el *Discurso sobre el método*—[3] afecta radicalmente el carácter de la duda. Condiciona la estructura de los argumentos escépticos mismos y prescribe una actitud particular hacia ellos. El Método es exhibido en el decurso de un proyecto intelectual, que tiene la característica de que si la duda puede ser posiblemente aplicada a una clase de creencias, entonces esa clase de creencias debiera, al menos temporalmente, ser dejada de lado. Una pregunta planteada por ese proyecto es para qué sirve; una respuesta a esa pregunta es la que ya ha sido implicada al decir que la duda es precautoria: a saber, que si el proyecto puede generar conocimiento o permitir que el conocimiento sea generado, entonces sabemos están equivocados los escépticos, quienes afirman que tal proyecto no puede generar nada más que duda. Pero también hay una meta distinta, en relación con la cual se puede ver que la investigación no está meramente llamada a proscribir la duda y establecer la posibilidad del conocimiento, sino que está preocupada con el contenido de ese conocimiento, y ayuda a generar el tipo más fundamental de conocimiento, el conocimiento absoluto. Regresaré a ese amplio objetivo posteriormente.

En las *Meditaciones* Descartes procede —y lo hace, está claro, de manera auto-consciente— a través de tres niveles de duda. El primero está asociado con las ilusiones comunes de los sentidos. Descartes usa estos ejemplos solamente para debilitar las convicciones cotidianas de un modo preliminar, y no afirma que la reflexión en estos casos tenga cualquier tendencia a arrojar dudas sobre *cada* caso en el cual uno piensa que uno está percibiendo un objeto material. Hace la transición a la idea de que en cada ocasión de supuesta percepción uno puede propiamente pensar: «Podría estar equivocado *ahora*», muy claramente en el *Discurso* Parte IV, en la *Primera meditación* y también en la *Recherche de la Vérité* (x, 510 y ss.), al mover de los errores ocasionales de los sentidos al fenómeno del soñar.

La diferencia entre los dos casos, para Descartes, consiste en el hecho de que los errores que dependen de cosas tales como la mala iluminación, la distancia, la enfermedad, y así consecutivamente, resisten la generalización en el sentido de que dependen de condiciones especiales que conducen a error, y la reflexión sobre aquellas condiciones puede hacer surgir sospecha incluso en ese tiempo. Pero los sueños se apoderan de uno completamente, y la reflexión no puede obtener un asidero dentro de la situación para revelar esa situación como especial: las creencias que uno pudiera hacer incidir sobre ésta son ellas mismas afectadas por el sueño.[4]

En este caso, la corrección es inequívocamente retrospectiva. Pero, si lo es, ¿cómo puede uno resistir el pensamiento de que uno podría, ahora, estar soñando?

La propia respuesta final de Descartes a esa pregunta no es totalmente satisfactoria. La respuesta se refiere a la coherencia de nuestra experiencia en la vigilia bajo las leyes naturales, que nos ayuda a formar una imagen racional general del mundo en la que el sueño es «ubicado» respecto a la vigilia. Necesitamos esa imagen, de hecho, incluso para entender su introducción del sueño en primer lugar (en tanto que contrapuesto, por ejemplo, a la locura, que notablemente descarta de la discusión del escepticismo en la *Primera meditación*), pero no nos da la manera de enfocar ese entendimiento del soñar al responder la pregunta escéptica cuando es planteada en una ocasión particular. Esto es en parte debido a que su concepción del soñar es inadecuada.

Sin embargo, su muy pasajera referencia a este problema al final de su investigación tiene perfecto sentido en términos de lo que, para entonces, él piensa que ha logrado. Una vez que hemos adquirido la imagen bien fundamentada del mundo, no tenemos que regresar y responder a todas las preguntas escépticas, porque no tenemos que seguir planteándolas. Habiendo finalmente pasado a través de la duda general y salido de ella, se nos provee no solamente de respuestas a dudas generales y filosóficas, si es que alguien todavía las plantea, sino también de métodos para responder a dudas particulares cuando, en un modo no filosófico, se presentan. Además de eso, se nos habrán dado los fundamentos de una confianza de que no necesitamos plantear tales dudas, ni tratar de responderlas, cuando no se presentan en la vida práctica o en el curso de alguna investigación científica más limitada. La confianza prerreflexiva en la experiencia diurna como experiencia diurna está, de hecho, bien fundada, y el mejor testigo de ese hecho, la mayor parte del tiempo, será esa misma confianza.

La distinción entre los errores cotidianos de los sentidos, por un lado, y el soñar, por el otro, la usa Descartes para trazar la distinción entre el innegable hecho de que algunas veces somos engañados, y la posibilidad más fuerte de que *en cualquier ocasión dada* de percepción sensorial aparente pudiéramos ser engañados. Va más allá, sin embargo, a una consideración más radical (que reconoce que es más radical) de que no solamente en una ocasión dada podía uno ser engañado, sino que es posible que uno pueda ser engañado en toda ocasión y que el «mundo externo» no exista en absoluto. En las *Meditaciones* alcanza este nivel final de duda invocando la ficción del *genio maligno*, un demonio malicioso «tan sumamente astuto como poderoso, que ha puesto toda su industria en engañarme» (*Primera meditación*, VII, 22).[5] Este recurso provee un experimento de pensamiento que puede ser aplicado generalmente: si hubiera una instancia con capacidad de acción que fuera indefinidamente poderosa y actuara con propósito y sistemáticamente para frustrar la investigación y el deseo de la verdad, ¿sería este *tipo* de creencia o experiencia invalidada? Es obvio cuán lejos va tal concepción más allá del viejo material acerca de las ilusiones de los sentidos, y, correspondientemente, cuán claramente alejada está de la idea de que si el escepticismo es una actitud racional, entonces lo es porque está *apoyado* por los hechos del engaño sensorial o del sueño.

La duda plenamente «hiperbólica», como la llama Descartes, que es introducida con el demonio, no solamente permite, por primera vez, la idea de que toda supuesta percepción sensorial puede ser ilusoria. También aniquila el pasado, y a Dios. Más aún,

arroja alguna sombra sobre la confiabilidad de los procesos puramente intelectuales. La medida y profundidad exactas de esa sombra han sido discutidas extensamente, pero la respuesta a la pregunta, como habremos de ver posteriormente, está destinada a ser en cierto modo indeterminada.

Hacia el final de la *Primera meditación*, Descartes dice (VII, 21): «Me veo obligado a reconocer que todo cuanto creía antes verdadero puede en cierto modo ponerse en duda ahora, y ello no por irreflexión o ligereza, sino a causa de sólidas y bien consideradas razones *(non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas & meditatas rationes)»*. Así, la duda, incluso la duda hiperbólica, es en algún sentido seria y está bien fundada. No obstante, Descartes también dice, y con gran y repetido énfasis, que la duda no ha de ser trasladada a la vida cotidiana, y, desde luego, que la existencia del mundo externo es algo que «nadie en su sano juicio jamás pondría en duda seriamente» (*Sinopsis de las Meditaciones*, VII, 16; *cf. Quinta respuesta*, VII, 350; *Principios* i 1-3; carta de agosto de 1641, III, 398-K 110). Ese juicio, más aún, no es simplemente retrospectivo, algo que ha de ser recobrado cuando uno haya salido por el otro lado; en vez de ello, es una observación acerca de la naturaleza del proyecto.

¿Cuáles son entonces, o podrían ser, las «sólidas y bien consideradas razones»? Esta frase obtiene su contenido de aquello con lo que es contrastado, siendo su fuerza que la duda no es un asunto de «irreflexión o ligereza». Las razones son sistemáticas, siendo alcanzadas como parte del proyecto intelectual sostenido de Descartes: son *validae* porque *meditatae*, sólidas precisamente porque han sido bien consideradas. No es que, por estándares prácticos, la duda sea tan razonable como su opuesto. Es extremadamente importante en esta conexión que se haga tan poco uso del material empírico exhibido por Montaigne o Charron o, desde luego, por Sexto. «Razones para dudar» que se basaran en contenido empírico no serían «serias», más allá de una etapa temprana, en el contexto de Descartes. En el contexto empírico, sus dudas no son serias; son serias en el contexto del problema, y en ese contexto las razones que operan no son aquellas con el máximo contenido empírico, sino las fundadas en la concepción plenamente abstracta del demonio. Las otras consideraciones son útiles en el negocio de acostumbrarse a pensar acerca de las cosas corpóreas (en particular) de cierto modo, y ésa es la razón por la que Descartes dedicó una *Meditación* entera a aquellas dudas, y, como él lo dijera, recalentó con alguna falta de gusto la vieja col de los académicos y los escépticos (*Segunda respuesta*, VII, 130).

La distancia de Descartes respecto de los materiales empíricos del escepticismo significa también que la aserción (o arma) pirroniana de la *isostheneia*, aunque tiene una aplicación al escepticismo cartesiano, la tiene sólo de una manera indirecta y refinada. El «argumento igualmente plausible al efecto opuesto» adopta la forma, en el procedimiento de Descartes, de una consideración que elimina todo efecto tanto del argumento original como de sus contrarios normales. Así, no hay lugar para los estados mentales que los pirronianos pensaron que serían la reacción apropiada a la carencia de conocimiento real. Esos estados mentales, para los pirronianos, auque no eran la conclusión de la reflexión filosófica, se hallaban *en* la conclusión de la misma; pero la duda hiperbólica no podría

posiblemente, para Descartes, haber constituido la conclusión de nada.

Si la investigación cartesiana hubiera sufrido una decepción, no hubiera tenido caso permanecer en un estado de duda hiperbólica. En vez de ello, sería una cuestión de abandonar la ciencia y de retornar a una perspectiva operacionalista y a estándares cotidianos de creencia razonable. (Esto es, desde luego, un punto acerca de *la investigación* cartesiana, considerada en contraposición a la pirroniana. Lo que Descartes mismo habría hecho si hubiera sido así decepcionado es una pregunta vacía; estamos ocupados con el Descartes dado por sus escritos, y lo que se nos da no deja lugar a tal decepción.)

Es importante ver que, para Descartes, recaer en los estándares empíricos cotidianos de la creencia sería *abandonar* la ciencia. A diferencia de Mersenne, Gassendi y otros que trataron de dar un estilo de respuesta operacionalista al escepticismo, él compartió con los antiguos la idea de que la coherencia de las apariencias en sí misma no proveía fundamentos para una ciencia real; y aunque en el nivel práctico algunas apuestas acerca de las apariencias sin lugar a dudas eran mejores que otras, él pensaba que los argumentos que tenían pretensiones de ser científicos pero que operaban meramente en el nivel de las apariencias realmente estaban sujetos a la *isostheneia*, y no era mejor ni peor el uno que el otro. Esta actitud evidentemente emergió en el mismo comienzo de su carrera, en el incidente cuando habló en contra de un discurso de Chandoux, para la aprobación del cardenal Bérulle.[6] En su obra madura esta actitud se nota en la creencia de que las hipótesis rivales, hasta que son propiamente criticadas, pueden todas compartir algunas concepciones erróneas profundas e igualmente viciadas: concepciones erróneas, sobre todo, acerca de las apariencias mismas y los respectos en los que pueden ellas conducir o no sistemáticamente al error. La duda es un instrumento para descubrir tales concepciones erróneas, y es una reflexión animada por la duda la que conduce a Descartes a aislar, primero en la *Segunda meditación*, una concepción no sensorial de la materia como extensión, que no solamente se convierte en el concepto central de su física, sino que también le permite revisar radicalmente las ideas cotidianas acerca de la relación entre la percepción sensorial y el conocimiento.

La empresa de Descartes de aplicar sucesivamente tres niveles de duda arroja, correspondientemente, tres niveles en los que nuestro pensamiento pudiera ser afectado por el error: el meramente local; sistemáticamente, como en nuestra concepción de la naturaleza, y universalmente, el resultado imaginario del demonio malicioso. El último, que socava enteramente a los otros dos, finalmente se muestra carente de base al recurrir a la existencia y benevolencia de Dios. El segundo resulta ser real, pero corregible por los progresos de las ciencias. El primer tipo de error es ineliminable en el límite, pero puede ser contenido y permitido, particularmente dando por sentado el entendimiento sistemático obtenido en el segundo nivel. El hecho de que sea necesaria una corrección teórica del error prerreflexivo sistemático en el segundo nivel significa (como subraya correctamente Margaret Wilson)[7] que la duda es, en un sentido, correcta: *somos* engañados sistemáticamente por nuestros sentidos. También ilustra la necesidad que

tienen las ciencias de dar «fundamentos». Eso no significa que han de ser provistas con axiomas, a partir de los cuales se pueda deducir toda verdad científica. Significa que tienen que ser purgadas de presuposiciones falsas, y puestas sobre una base metódica sólida.

La *Sinopsis* de las *Meditaciones* declara muy claramente que podemos dudar de todas las cosas, particularmente de las cosas materiales, «en tanto que no tengamos más fundamentos de las ciencias que los que teníamos antes». También dice (VII, 12) que el proceso de duda nos libera de todo tipo de prejuicios; separa la mente de los sentidos, y finalmente nos pone en una situación en la que ya no tenemos ninguna duda acerca de lo que descubrimos como verdadero. Los tres son importantes para el método de la duda, y los primeros dos, como hemos visto, están conectados. El tercero, la búsqueda de Descartes de «algo firme y duradero» (*Primera meditación*, VII, 17), plantea cuestiones adicionales. Descartes insiste en que ninguna *cognitio* de la que se pueda dudar «debiera, parece, ser llamada *scientia*» (*Segunda respuesta*, VII, 141; *cf. Quinta meditación*, VII, 70), y esto está conectado por él con el tener una especie de razón «tan fuerte que no pueda ser derribada por ninguna razón más fuerte». Al considerar el acento de Descartes sobre esto, es importante mantener en mente la medida y el carácter caótico de los desacuerdos que tuvieron lugar a principios del siglo XVII, tanto en asuntos religiosos como en el entendimiento de la naturaleza. Había poco acuerdo efectivo a un nivel teórico y, de modo correspondiente, poco entendimiento de dónde podría explicablemente surgir el desacuerdo. No existía, en ningún sentido específicamente moderno, una concepción probabilista y corregibilista de la empresa científica.

La creencia de Descartes de que no hay nada entre la certeza acordada y un desacuerdo caótico en el que todo vale no es simple o siquiera principalmente el producto de la reflexión sobre el concepto de conocimiento. Es, en vez de ello, un efecto producido conjuntamente por la situación histórica del entendimiento científico de su tiempo, y una muy natural interpretación de lo que debiera ser el conocimiento científico. Esa interpretación toma al conocimiento científico como un sistema que representa al mundo como es independientemente de cualquier investigador, usando términos que exhiben en la mayor medida posible esa independencia. Este objetivo del conocimiento *absoluto*, como pudiera ser llamado, no es peculiar de Descartes. Desde luego, puede ser visto como implícito en una concepción natural del conocimiento, y el hecho de que este ideal sea, en particular, un ideal del conocimiento científico implica la idea de que el conocimiento científico realiza peculiarmente, o busca realizar, las ambiciones del conocimiento *tout court*. Lo que es más peculiar de Descartes es la conexión que hace entre el objetivo del conocimiento absoluto y un ideal de certeza, y esa conexión es el producto de su situación histórica, la que animó a él y a otros a pensar que si una pretensión de conocimiento —al menos, de los más básicos y generales tipos de conocimiento— no era segura, entonces debía ser *relativa*, el producto, en un grado indeterminado, de las circunstancias peculiares de uno. Esas dos ideas podrían quizá ser separadas solamente cuando la existencia de las instituciones científicas diera sustancia práctica a la idea de que las pretensiones de tener incluso los tipos más fundamentales de

conocimiento científico necesitan ser sometidas a prueba y pueden ser corregidas. Podría entonces ser visto que una pretensión respetable de conocimiento científico no necesita ser segura (es más, de acuerdo con algunos, su respetabilidad depende de que no lo sea). Al mismo tiempo, los métodos de someter a prueba tales pretensiones, y las teorías para su corrección, reflejan por su parte la idea de conocimiento absoluto; y el entendimiento del desacuerdo, en particular una compenetración de las razones que hacen que el desacuerdo en ciertos casos sea enteramente natural, evita los desacuerdos que generan el escepticismo.[8]

Para Descartes, sin embargo, la *scientia*, el conocimiento real, tendría que ser inmune tanto al desacuerdo como al ser sometida a duda. Hay dos pasos que Descartes tuvo que dar para reemplazar el desacuerdo, y el escepticismo asociado con el desacuerdo, con la *scientia*. El primero fue encontrar una clase de verdades que, cuando eran cuidadosamente consideradas, exigían asentimiento de cualquiera que así las considerase. El segundo paso fue proveer un modo de salvaguardar aquellas verdades de los ataques escépticos en ocasiones en que no estaban siendo cuidadosamente consideradas: esto es, permitir que el proyecto de adquirir conocimiento proceda de una manera establecida y acumulativa, y no constantemente desequilibrada por la recurrencia de la duda escéptica.

Por lo que concierne a las verdades básicas, él creía que podía identificar éstas, y, más aún, que los escépticos, si no estaban meramente pretendiendo, nunca hubieran podido haber perseguido estas cosas claramente, o ya no serían escépticos (*Séptima respuesta*, VII, 477); como le escribiera a un corresponsal en agosto de 1641 (III, 434-K 119): «Ciertamente nunca he negado que los escépticos mismos, en tanto que claramente perciben alguna verdad, espontáneamente asienten a ella, ni persisten en esa herejía, de dudar de todo, excepto solamente en nombre, y posiblemente en intención y resolución […]».

A pesar de algunas suaves ambigüedades acerca del papel de la voluntad, Descartes fundamentalmente considera estas proposiciones como *irresistibles*. Esto queda claro en la *Quinta meditación* (VII, 65, 69) y frecuentemente en otras partes —por ejemplo, en la *Segunda respuesta* (VII, 145-146) y en los *Principios* i 43—, y él debe considerarlas así, si es que el método de la duda no ha de dejarlo con el asentimiento suspendido para siempre. En conexión con esta noción de irresistibilidad, es importante lo que se quiere decir con la idea de que una proposición es «cuidadosamente considerada». Es natural decir que una proposición es irresistible si no puede aparecer ante la mente sin que, en la frase de Descartes, sea clara y distintamente percibida, y así (en estos casos), creída; como lo dice Descartes en la *Segunda respuesta* (VII, 145-146) de las cosas acerca de las que podemos tener perfecta certeza, «no podemos pensar en ellas sin creer que son verdaderas», y allí sostiene que no podemos dudar de ellas sin pensar en ellas. De aquellas premisas se sigue, como él muy correctamente lo señala, que no podemos dudar de ellas. No obstante, parece que hay algo que cuenta como dudar incluso de aquellas proposiciones, así que debe ser posible para tal proposición estar lo suficientemente «ante la mente» para que uno pueda abrigar una duda acerca de ella, pero no estar tan

claramente a la vista para que la creencia de uno en ella sea activada. Éste no es un problema muy profundo o difícil. Todo lo que se requiere es alguna manera de referirse a (o de indicar) una proposición o idea de este tipo sin traerla claramente a la mente. Una manera estándar de hacer eso se encontraría en desplegar una palabra o enunciado que exprese esa idea o proposición, sin, no obstante, concentrarse estrechamente en lo que esa palabra o enunciado expresa. Uno puede, dando esto por sentado, abrigar una duda acerca de una proposición irresistible, pero solamente al no pensar acerca de ella con claridad (*cf. Séptima respuesta*, VII, 460, 546; a Clerselier, IX-I, 204-205).

Se ha pensado que un problema más serio, sin embargo, surge en este punto. No hay gran dificultad para admitir que uno puede referirse a una idea sin percibirla clara y distintamente, pero Descartes también (*Séptima respuesta*, VII, 511) afirma que muchas personas piensan que han percibido clara y distintamente una idea cuando no lo han hecho. Ésta es una consideración más alarmante, porque sugiere que la noción de irresistibilidad puede en última instancia ser vacua: puede resultar que estas ideas o proposiciones sean irresistibles solamente porque uno no da por cierto haberlas percibido clara y distintamente a menos que uno asienta a ellas.

Sin embargo, lo que Descartes dice realmente no tiene que debilitar su posición. Su interés básicamente tiene que ver con una *práctica* de la concentración intelectual clara, y las personas que tiene en mente son aquellas que, si bien pueden sostener claramente que ven ciertas verdades, muestran por su práctica entera del argumento que no separan un ítem de otro ni se concentran asiduamente en ninguna pregunta o consideración. Cuando se ve el asunto de este modo, la decisión de si un objetor ha considerado clara y distintamente una proposición dada no vuelve, con vacuidad, simplemente al asunto de si está de acuerdo con esa proposición. La primera pregunta es si una persona dada es alguien que en general, mediante una consideración intelectual cuidadosa, puede aislar una idea o proposición y concentrarse en ella. Tal capacidad, cree Descartes, es innata en todo ser humano no defectuoso, aunque necesita ser un fruto obtenido por la práctica —práctica que no necesita involucrar una educación académica estándar, y muy bien pudiera ser impedida por ella—.

Dos personas tales, cree Descartes, casi siempre estarán de acuerdo acerca de la verdad de una proposición simple si —por los criterios ordinarios de concentración— se concentran en ella. Si, excepcionalmente, no están de acuerdo, entonces una de ellas, después de ulterior concentración, llegará finalmente a estar de acuerdo con la otra. Descartes pensaba que el desacuerdo constante y, por ende, el escepticismo tenían lugar porque las personas abordaban asuntos grandes y contenciosos de una manera confusa, sin sujetarlos a análisis, y debido a que no habían adquirido práctica para analizarlos en elementos intelectualmente simples. Casi todo el mundo exhibe la habilidad de hacer eso en algunas conexiones familiares, pero la educación convencional y los estilos de aprendizaje de hecho lo desaniman a uno para aplicarla de modo correcto a los asuntos fundamentales de la investigación científica y metafísica.

Así, Descartes supuso que las condiciones sobre la concentración propia producirían una percepción clara y distinta, y una percepción clara y distinta produciría, desde luego,

acuerdo. Más aún, ese acuerdo sería un acuerdo con la *verdad*. Descartes dice en la *Tercera meditación* (VII, 35): «Me parece que puedo establecer como regla general que todo lo que percibo muy clara y distintamente es verdadero». Sin embargo, puede en ciertas circunstancias considerarse que la sombra indeterminada del *genio maligno* amenaza esta seguridad, y Descartes piensa que finalmente la ha establecido sólo demostrando la existencia de Dios, cuyo propósito benevolente como creador de seres intelectuales le garantiza que éstos no pueden estar equivocados en lo que clara y distintamente perciben. Puesto que, sin embargo, la existencia de Dios es probada sólo al recurrir a percepciones claras y distintas, esta aseveración ha traído famosamente la acusación de circularidad, primero en la *Segunda* y la *Cuarta* series de *Objeciones* (VII, 125, 214).

Se ha preguntado en ocasiones si Descartes considera a la percepción clara y distinta como el *criterio* de verdad. La respuesta a esto depende de lo que significa la aseveración de que sí es tal criterio. Si esa aseveración significa que la idea de que una proposición sea verdadera es la misma que la idea de que alguien la perciba clara y distintamente, entonces la respuesta de Descartes es ciertamente «no». Si significa que uno puede en una ocasión dada decidir que una proposición es verdadera sobre la base de notar que uno está entonces percibiéndola clara y distintamente, entonces la respuesta es nuevamente «no», puesto que estamos aquí tratando con proposiciones que son irresistibles, y con ellas no hay un hiato entre la percepción clara y distinta, y decidir que la proposición es verdadera: si uno está de veras percibiendo clara y distintamente tal proposición, por ese mismo hecho uno cree que es verdadera. Si la aseveración significa, otra vez, que es cierta como una proposición general que cualquier cosa que sea clara y distintamente percibida es verdadera, entonces, desde luego, Descartes acepta esa aseveración; pero si significa, finalmente, que ninguna justificación podría darse apropiadamente para esa proposición general, entonces Descartes, una vez más, rechaza tal aseveración, puesto que da precisamente tal justificación en la existencia y benevolencia de Dios.

Hay obviamente aquí algunos paralelos con las discusiones antiguas de *katalēpsis*, así como hay algunos paralelos respecto a la noción de irresistibilidad, habiendo encontrado los estoicos alguna dificultad, al parecer, de decir bajo qué condiciones las proposiciones «nos arrastrarían por los cabellos al asentimiento».[9] Pero la diferencia fundamental es, desde luego, que las presentaciones catalépticas de los estoicos eran paradigmáticamente algunos tipos particulares de percepción sensorial. Ningún ítem sensorial, al menos cuando se le considera como percepción del mundo más que como un dato puramente psicológico, puede para Descartes conllevar esta especie de certeza cataléptica. Para él, la impresión cataléptica es intelectual. Sin embargo, eso no excluye que provea información de la realidad fuera de la mente, pues —sea cual fuere la perspectiva que uno adopte sobre la molesta pregunta del estatus que Descartes da a «las verdades eternas» que no hacen ninguna afirmación de existencia— la existencia de Dios es pensada por Descartes como algo que podemos llegar a conocer a través de tales impresiones, y ésa es una característica vital de su sistema.

Los estoicos han sido acusados[10] de no distinguir entre asuntos de verdad y asuntos de conocimiento. Ha habido, similarmente, tensiones en la crítica de Descartes y en la forma de exhibirlo[11] como alguien que igualmente hace correr estos asuntos juntos. Esta representación de él puede ser una reacción contra la acusación de circularidad. Se piensa, a grandes rasgos, que puede ser protegido de la acusación de obtener algo a cambio de nada sólo si resulta que todo lo que obtiene es la coherencia del conocimiento.

El modo más claro y simple de representar la posición de Descartes, sin embargo, me parece que lo libera de esta acusación. Es esencial al sistema de Descartes que él supuso que podía argumentar a partir del pensamiento hacia la realidad independiente, en particular hacia la existencia de Dios. En la prueba ontológica en la *Quinta meditación*, argumenta en favor de la existencia de Dios a partir del contenido de su idea de Dios, mientras que la demostración causal en la *Tercera meditación* procede a la misma conclusión a partir de la existencia fáctica de esa idea como un ítem en su pensamiento (el tipo de hecho garantizado en el *cogito*). Estos argumentos no son válidos, y no hay una razón histórica para pensar que lograran ni siquiera en el siglo XVII la certeza cataléptica que esperaba Descartes. Pero el error en la respuesta de Descartes al escepticismo yace en las fallas de estos argumentos y no en su procedimiento general. Tomando en cuenta esos argumentos, no hay razón para acusarlo de confundir el conocimiento y la verdad ni de argumentar en círculo.

La naturaleza exacta de la respuesta que Descartes da a la acusación de circularidad ha sido muy discutida.[12] Descartes ciertamente sostenía que, a menos que uno supiera de la existencia de Dios, uno no podría tener una certeza perfecta o *scientia* acerca de nada; él también sostenía que, en algún sentido, este punto se aplicaba solamente respecto a las conclusiones que recurren en la memoria cuando ya no estamos poniendo atención a los argumentos en los que están basadas. Una de las declaraciones más fuertes, y quizá más útiles, de Descartes de su posición ocurre en la *Segunda respuesta* (VII, 141):

> Que un ateo pueda conocer claramente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos, no lo niego; meramente digo que este conocimiento suyo *(cognitio)* no es verdadera ciencia *(scientia)*, porque ningún conocimiento que puede ser puesto en duda debiera, parece, ser llamado ciencia. Dado que se ha supuesto que es un ateo, no puede estar cierto de que no está siendo engañado incluso en aquellas cosas que le parecen más evidentes, como ha sido mostrado suficientemente; y aunque esta duda puede nunca ocurrírsele, no obstante puede ocurrírsele, si examina la pregunta, o le puede ser sugerida por otra persona, y nunca se encontrará libre de ella, a menos que primero reconozca a Dios.

Mi propia interpretación de la posición de Descartes, en breve resumen, es como sigue. Su meta es construir un cuerpo de conocimiento sistemático *(scientia)* que sería inmune a la duda. Empieza con lo que toma como un hecho, que hay algunas proposiciones que, cuando se consideran claramente, son irresistibles, y lo son así para el mismo escéptico. Entre éstas se hallan las demostraciones de la existencia y benevolencia de Dios. En tanto que un investigador está claramente considerando, o (en una frase cartesiana) intuyendo, una proposición irresistible, no puede dudar de ella y no se halla abierto a abrigar dudas escépticas; igualmente, el escéptico debe, en tal momento, dejar

de lado sus dudas. Pero nadie que vaya a desarrollar un cuerpo de conocimiento sistemático puede pasar todo su tiempo intuyendo una proposición, ni siquiera la de la existencia de Dios, y cuando no está considerando tal proposición, algún escéptico podría hacer que dudara de ella. Podría dudar de alguna proposición particular, porque no está considerándola propiamente, o podría abrigar cierta duda muy general o hiperbólica, y, desde luego, preguntarse, en abstracto, si cualquier cosa que percibió clara y distintamente era verdadera. Aquí, de acuerdo con Descartes, hay una diferencia dependiendo de si el investigador cree en Dios: el creyente tiene una respuesta general a la duda general, mientras que el ateo no. El ateo solamente puede citar esas proposiciones claras y distintas, y hacer que el escéptico asienta, temporalmente, a esas proposiciones. El creyente, sin embargo, tiene una respuesta general y sistemática a una duda general y sistemática: una respuesta que descansa en la existencia y benevolencia de Dios. Desde luego, el escéptico puede dudar de eso, pero no puede dudarlo mientras intuye las demostraciones de eso. Así, el creyente siempre puede recordarle al escéptico, a menos que el escéptico sea deliberadamente obstinado, que considere la existencia y benevolencia de Dios, y, si el escéptico se concentra en aquellas demostraciones, creerá no solamente aquellas proposiciones sino también algo que se sigue de ellas, a saber, que las percepciones claras y distintas son confiables, y, por ende, que el escepticismo está injustificado. Si el escéptico, dejando de intuir las demostraciones, se revierte entonces a objetarlas meramente porque ya no las está intuyendo, podemos señalar que el uso de proposiciones que no está uno en ese instante intuyendo es una condición estructural mínima para avanzar en absoluto en la adquisición de conocimiento sistemático, y que así como no sería razonable pasar todo el tiempo rumiando una intuición, así sería absurdo pasar todo el tiempo rumiando las demostraciones de la respuesta general al escepticismo, una respuesta que, no obstante, poseemos.

La interpretación de la respuesta de Descartes involucra tres características distintivas de su posición, al lado de su crucial aceptación de las demostraciones de Dios. Una es su distinción entre la situación en la que uno está realmente intuyendo una proposición irresistible y aquella en la que uno está meramente recordando que uno lo ha hecho así; esto tiene la consecuencia, desde luego, de que uno puede abrigar una duda en esta situación que es imposible en aquélla. Otra es la distinción entre dudas particulares acerca de proposiciones particulares, y las dudas generales del escéptico, en el límite de las cuales se encuentra la propia duda última e hiperbólica de Descartes. La tercera característica es un elemento muy típico de la perspectiva general de Descartes que, sin embargo, ha sido dejado de lado por los comentadores.[13] Ésta es una consideración pragmática, al efecto de que la meta es avanzar y construir la *scientia*, involucrarse en una investigación científica en proceso, y que es *prácticamente* irrazonable pasar el tiempo respondiendo repetidamente al escepticismo. Si se puede responder al escepticismo al nivel general requerido por la duda hiperbólica, entonces hay otras cosas que hacer, y tenemos una seguridad de que podemos hacerlas. El escéptico no tiene una pretensión razonable, en términos de la razón práctica, para hacernos pasar el tiempo dándoles vuelta a sus problemas, en lugar de lograr un progreso genuino (como se nos ha

asegurado ahora que podemos) con los problemas de la ciencia.

Descartes pensaba que nos había puesto en una posición en la que, de una vez por todas, teníamos esa seguridad. Probablemente también pensaba que valía la pena que cada uno de nosotros, o al menos algunos de nosotros, reviviéramos el proceso de duda y recuperación de la certeza que es representada tan vívidamente en las *Meditaciones*, pero no suponía que era razonable pasar demasiado tiempo en tales investigaciones. No solamente convirtió al escepticismo de ser un obstáculo a la investigación metafísica en una herramienta para la misma, sino que característicamente ubicó a la vez al escepticismo y a la investigación metafísica como esencialmente preliminares respecto al negocio real de la investigación científica.

[*] Las referencias a los escritos de Descartes están elaboradas, por volumen y página, de acuerdo con la edición estándar de Charles Adam y Paul Tannery (la edición más reciente, París, 1964-1975). En el caso de algunas cartas, una página de referencia, precedida por la carta K, le ha sido dada a Anthony Kenny, *Descartes: Philosophical Letters* (Oxford, 1970). [Para la traducción castellana se ha seguido las ediciones del *Discurso del método* de Espasa Calpe, Madrid, 2001, y de la Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1954; así como las de las *Meditaciones metafísicas* de Espasa Calpe, Madrid, 2001, y de Gredos, Madrid, 1987.]

[1] Para una discusión detallada de la familiaridad de Descartes con el escepticismo antiguo y contemporáneo, véase Richard Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*(Berkeley, Los Ángeles / Londres, 1979), una edición revisada de su *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, 1960).

[2] Este punto lo plantea muy claramente Myles Burnyeat en su «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed», en *Idealism Past and Present*, G. Vesey (ed.) (Londres, 1982), donde él cita este pasaje.

[3] El título de esta famosa obra se traduce mal muy frecuentemente. Véase mi *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth, 1978) (subsecuentemente referido como *PPE*), pp. 18-19, núm. 4.

[4] Así es como Descartes representa el asunto. Supone que el poder de juicio puramente intelectual no está afectado en el sueño, y esta suposición hace más difícil para él eliminar el escepticismo basado en el sueño. Para una ulterior discusión, véase *PPE*, apéndice 3.

[5] Popkin (*History of Scepticism*, pp. 180-181) especula de manera interesante que el origen de esta idea pudiera hallarse en el famoso juicio de Loudun, ocupado con la posesión demoniaca. Debiera observarse, sin embargo, que el juicio fue en 1634, tres años antes de la publicación del *Discurso*, en el que la idea no aparece, sino hasta las *Meditaciones* en 1641. La idea puede retrotraerse a un pasaje de Cicerón que reporta argumentos usados por los escépticos académicos acerca de los poderes de los dioses (*Académicos*, II, 47), aunque, si lo hace, el uso por Descartes del mismo (como de otro material antiguo) va mucho más allá de cualquier cosa avizorada por los antiguos mismos. E. M. Curley (*Descartes against the Skeptics*[Oxford, 1978]) apunta hacia fuentes en Montaigne, pero su evidencia se relaciona más con la versión de Descartes de la relación de Dios con las verdades eternas que con el asunto (según se admite, asociado) del *genio maligno*. Sobre el material ciceroniano, véase Burnyeat, «Idealism and Greek Philosophy».

[6] Véase Popkin, *History of Scepticism*, pp. 174 y ss., y notas, y 285-286.

[7] Margaret Dauler Wilson, *Descartes* (Londres, 1978). Será evidente que estoy de acuerdo con Wilson cuando ella dice (p. 8): «Si bien Descartes está, sin duda, preocupado con el problema de la certeza —del escepticismo tradicional— en su propio derecho, también le incumbe *usar* este problema para presentar convincentemente una metafísica antiempirista, una forma de "realismo científico" (racionalista)» (las cursivas son del original).

[8] Una característica impactante de la ciencia contemporánea, que vincula las varias características mencionadas aquí, es el alto grado de convergencia que exhibe. Algunos filósofos, sin embargo, consideran esta apariencia de convergencia como un artefacto cultural. Richard Rorty, en su *Philosophy and the Mirror of Nature*(Princeton, 1980), parece expresar esta concepción, aunque de un modo notablemente autodestructivo. Véase *e. g.* pp. 344-345: «Es menos paradójico […] apegarse a la noción clásica de "describir mejor lo que ya estaba allí" para la física. Esto no es debido a profundas consideraciones epistemológicas o metafísicas, sino simplemente porque cuando decimos nuestras historias Whiggish o liberales acerca de cómo nuestros ancestros gradualmente treparon la montaña en cuya (posiblemente falsa) cumbre estamos, necesitamos mantener algunas cosas constantes a lo largo de la historia […] La física es el paradigma de "encontrar" simplemente porque es difícil (por lo menos en Occidente) contar una historia de universos físicos cambiantes con el trasfondo de una Ley Moral cambiante o un canon poético, pero muy fácil contar la clase inversa de historia». La fuerza de «simplemente porque» en este pasaje compensaría alguna exégesis. La dificultad fundamental es que, si la historia que Rorty cuenta fuera verdadera, entonces no habría perspectiva desde la cual pudiera expresarla de este modo. Si, por cualesquiera razones, necesitamos describir la física como una actividad de descubrir cómo es ya la naturaleza, entonces lo que todos debieran correctamente decir, incluyendo a Rorty, es que la física es una actividad de descubrir cómo es ya la naturaleza. Éste es meramente un ejemplo de una confusión persistente en el libro de Rorty entre los que podrían ser llamados el pragmatismo trascendental y el empírico.

[9] *Cfr., e. g.*, J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), pp. 133-151.

[10] Véase Julia Annas, «Truth and Knowledge», en *Doubt and Dogmatism*, ed. M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (Oxford, 1980). Debe decirse, sin embargo, que Annas no logra en absoluto distinguir los dos asuntos satisfactoriamente mediante sus dos preguntas (p. 100): «¿Hay experiencias cuya veracidad pueda ser garantizada?» y «¿Podemos saber que hay experiencias cualesquiera cuya veracidad pueda ser garantizada?» *Garantía* es seguramente una noción epistemológica.

[11] Más recientemente por H. Frankfurt en *Demons, Dreamers and Madmen* (Nueva York, 1970). Para una crítica, véanse *PPE*, pp. 35-36, nota 2 y 197 y ss.; y Curley, *Descartes against the Skeptics*, pp. 104-114 y otras partes.

[12] Véase *PPE*, pp. 188-207, y Curley, *Descartes against the Skeptics*, cap. 5 y referencias.

[13] El interesante tratamiento de Curley *(ibid.)* correctamente llama la atención al requerimiento de que el escéptico traiga al frente algunos fundamentos para la duda, un requerimiento que los escépticos clásicos aceptaron: subyace, como señala Curley, tras la idea de *isostheneia*. Él entonces basa su construcción del argumento de Descartes sobre el principio de que lo que cuenta como fundamento para la duda en una etapa de los procedimientos puede todavía no contar en una posterior. Sin embargo, a menos que uno recurra a una dimensión pragmática del intercambio con el escéptico, no hay nada que le impida devolver el argumento a una etapa anterior. El tratamiento de Curley está basado, en efecto, en la idea de que una proposición puede adquirir más fuerza en el curso de la investigación de Descartes, así que se necesitará más fuerza en cualquier consideración que pudiera plantear una duda acerca de ella. Pero la aseveración de que una proposición dada ha adquirido un grado de fortaleza dado puede provocar una duda sobre sí misma, que será eliminada solamente retrocediendo e intuyendo la proposición y sus apoyos una vez más. Así, se necesita la dimensión pragmática frente a la recursión constante; y una vez que tenemos esa dimensión, no necesitamos, para este problema al menos, una explicación tan elaborada como la que ofrece Curley de lo que necesita ser una razón para dudar en una etapa dada.

# XVI. Ensayo introductorio sobre las *Meditaciones* de Descartes

«ACONSEJO QUE LEAN ESTAS COSAS SÓLO LOS QUE QUIERAN Y PUEDAN MEDITAR seriamente conmigo», dice Descartes a sus lectores en el Prefacio, y deja en claro que pretende que las *Meditaciones* no sean un tratado, una mera exposición de razones y conclusiones filosóficas, sino un ejercicio en el pensar, presentado como una forma de animar y guiar a los lectores que habrán de pensar filosóficamente. Sus pensamientos, correspondientemente, son presentados como podrían ser conducidos por su autor, o, más bien, como si estuvieran siendo conducidos en todo momento en el que uno los lee. Desde luego, el «yo» que está teniendo estos pensamientos puede ser uno mismo. Aunque somos conscientes, al leer las *Meditaciones*, de que fueron escritas por una persona en particular, René Descartes, y en un tiempo en particular, alrededor de 1640, el «yo» que aparece a lo largo de ellas desde el primer enunciado en adelante no representa específicamente a esa persona: representa a cualquiera que se ponga en la posición que marca, la posición del pensador que está dispuesto a reconsiderar y reconstruir sus creencias, como Descartes supuso que podríamos, desde sus cimientos.

Este «yo» es diferente, entonces, del «yo» que figura en las *Respuestas a las objeciones*. En las *Respuestas*, Descartes habla directamente por sí mismo, y el «yo» representa al autor de las *Meditaciones*. El «yo» en las *Meditaciones* mismas representa a su narrador o protagonista, al que podríamos llamar «el pensador». Desde luego, el autor tiene que asumir la responsabilidad de las reflexiones del pensador. Asume la responsabilidad tanto de la forma de conducirla como de su resultado, donde ello incluye las creencias a las que habremos sido conducidos si somos persuadidos por los argumentos, y también la mejoría en los estados mentales que el autor espera que alcancemos siguiendo su obra. Pero el autor no es responsable de toda noción mantenida por el pensador y de cada cambio que la reflexión dé en el camino. La serie de pensamientos tiene un resultado o culminación, alcanzado en la *Sexta meditación*, y algunos de los pensamientos primeros del pensador han sido superados y dejados atrás en el proceso de alcanzar ese punto final.

Algunos de los que levantaron las *Objeciones* hallaron difícil seguir la elaboración de esta idea y ver cuán lejos el pensador había llegado en varios puntos en el proceso de

reflexión. Todavía es difícil hoy, y las discusiones de los comentadores de las *Meditaciones* frecuentemente asumen la forma de preguntar qué tanto piensa Descartes que él mismo ha establecido en una etapa dada. En tales discusiones, son Descartes y sus intenciones los cuestionados; los objetores modernos se dirigen, si bien menos directamente que los objetores cuyos textos aparecen en este volumen, al autor. Fue, después de todo, Descartes quien dio al pensador las direcciones que sigue. Hay una sugerencia implícita en el comienzo de la obra de que el pensador no sabe qué habrá de resultar: pero ésa es una ficción.

Decir que es una ficción no es necesariamente decir que en términos de la obra misma no es verdadera. Esto hubiera sido una obra en la que la ignorancia ficticia del pensador sobre cómo resultarían sus reflexiones era convincentemente sostenida. En alguna medida lo es así, y, en esa medida, uno de los regalos ofrecidos al lector por esta obra extraordinaria es la libertad de escribirla de manera diferente, empezar con el pensador y terminar en un lugar diferente. La reescritura de la historia de Descartes, de ese modo, ha constituido gran parte de la filosofía moderna.

Sin embargo, sería erróneo sugerir que las *Meditaciones* no ofrecen más que una invitación a la reflexión filosófica, haciendo algunas preguntas y mostrando un modo en el que se podría responder a ellas. Se espera de nosotros, en lugar de eso, que sintamos en todo momento la mano guía del autor. Los lectores modernos pueden tomar esto por sentado demasiado fácilmente, porque subestiman la intención de Descartes de involucrar al lector en el argumento. Pueden pensar que las *Meditaciones* son meramente un plan que Descartes escogió para transmitir las opiniones que ahora encontramos que se le adscriben en las historias de la filosofía. Es, ciertamente, un plan para convencernos, pero es más que eso, porque busca convencernos haciendo que nosotros mismos conduzcamos el argumento.

Los primeros lectores de las *Meditaciones* pueden haber sentido la presencia guía del autor por una razón diferente: que estaban conscientes de una especie de escrito al que se asemejaba. Era, y sigue siendo, una obra muy inusual, y nunca había habido antes una obra filosófica presentada de tal forma. Pero sí existían, familiarmente, obras de meditación religiosa, y el libro de Descartes conscientemente se parece a ellas. Como muchas de ellas, está ostensiblemente dividido entre días de contemplación y, nuevamente al igual que ellas, anima y ayuda al lector a superar y eliminar los estados del alma seductores y conducentes al error, con el fin de alcanzar un entendimiento de su propia naturaleza y de las relaciones del ser creado con Dios.

Los que escribían meditaciones religiosas estaban actuando como guías en la senda de una disciplina espiritual. La obra de Descartes da a sus lectores guía en una disciplina intelectual, y les ayuda a descubrir en sí mismos las concepciones intelectuales puras —de la materia, de la mente y de Dios— a partir de las cuales serían capaces de formar un entendimiento verdadero y no nebuloso del mundo. La investigación a la que los conduce, desde luego, arroja una convicción de la existencia de Dios. No hay razón en absoluto para suponer que Descartes no fuera sincero en estas afirmaciones religiosas (aunque las teorías que le atribuyen estrategias complejas de engaño tienen una extraña

capacidad de supervivencia). Lo cierto es que los pensamientos que conducen a estas conclusiones no son en lo más mínimo religiosos en su espíritu, y la existencia de Dios es establecida como una conclusión puramente metafísica. Cualquier cosa que tenga que ver con una vida religiosa o, desde luego, con cualesquiera aspectos distintivamente religiosos de la vida, tendrá que llegar después de que terminan las reflexiones de Descartes. Las *Meditaciones*, aunque presentan una analogía con las meditaciones tradicionales que pertenecen a la vida religiosa, seguramente no pertenecen a ella.

Una diferencia aún más grande yace en la autoridad con la cual se ofrecen los dos tipos de obras. Los autores de meditaciones religiosas reclamaban autoridad a partir de su propia experiencia, pero también, más frecuentemente, a partir de un ministerio religioso. Descartes no supone que su derecho a reclamar la atención de un lector yazca en cualquier posición sacramental, tradicional o profesional. Su autoridad para mostrarnos cómo pensar yace solamente en esto: que él mismo ha develado, supone, métodos de investigación simples, claros y racionales que todas las personas razonables podrían conducir si despejaran sus mentes de prejuicio y se abocaran de un modo directo a las preguntas. No se requiere un entrenamiento especial, una disciplina religiosa, conocimiento de textos o de historia para hacer esto. Estaba dispuesto a pensar, de hecho, que tales cosas podrían ser en realidad un obstáculo.

Su justificación para creer que sus lectores tenían estas capacidades, si tan sólo pudieran usarlas, se encuentra en las *Meditaciones* mismas. Si seguimos a Descartes hasta el final de ellas y aceptamos sus consideraciones, tendremos que llegar a una concepción de nosotros como egos racionales, inmateriales, nacidos con ideas intelectuales puras y una capacidad de raciocinio que nos permite aprehender en respectos básicos la naturaleza del mundo. Cada uno de nosotros, desde luego, existe en alguna especie de unión con un cuerpo físico en particular. «*Mi* cuerpo», dice uno, y Descartes interpretó esta frase como si registrara una verdad profunda: que lo que es verdaderamente uno, es una mente «realmente distinta» del cuerpo. Necesitamos información sensorial provista a través del cuerpo no solamente para sobrevivir en el mundo material, sino para descubrir leyes científicas particulares. Pero nuestra propia naturaleza, la existencia de Dios y, desde luego, las características estructurales más abstractas del mundo físico mismo pueden ser descubiertas, suponía Descartes, por la inteligencia dirigida y la compenetración racional.

Entre estas cosas descubrimos, cuando dirigimos nuestra inteligencia del modo correcto, que somos seres capaces precisamente de hacer tales descubrimientos, y logramos una compenetración en el modo en que podemos hacerlos. Así, descubrimos también cómo las *Meditaciones*, una obra de reflexión pura que pretende liberarnos del error y ayudarnos a entender estos asuntos básicos, puede tener éxito. Su finalidad yace en su comienzo, no sólo en el sentido de que su autor sabe cómo habrá de emerger el pensador, sino en el sentido filosófico de que si nos proponemos seguir su método de investigación, nuestro modo de proceder, suponía Descartes, está justificado porque somos el tipo de criaturas que finalmente nos muestra que somos.

El método exhibido e invocado en las *Meditaciones* funciona, en un grado

importante, a través del argumento, de cadenas claras de razonamiento. Esto nos dice algo acerca de cómo leer el libro. Se nos pide que argumentemos, no meramente a través de él, sino con él. Debido a esto, es especialmente apropiado que el libro estuviera asociado, en su primera publicación, con las *Objeciones* y las *Respuestas*. Descartes tenía algunos motivos políticos para que se ensamblaran las *Objeciones*, como también los tuvo al dedicar el libro a la Sorbona. Quería que su obra fuese aceptada por las autoridades religiosas. Por la misma razón, no dio la bienvenida a todas las *Objeciones* que fueron recolectadas por su amigo Mersenne, quien organizó la empresa, sintiéndose avergonzado en particular por las del escéptico y materialista inglés Hobbes. Pero, cualquiera que haya sido la estrategia de la publicación, fue fiel al espíritu de la obra, como Descartes claramente creía, que debiera aparecer junto con los argumentos que intentaran refutarla o defenderla.

Si hemos de leer las *Meditaciones* propiamente, debemos recordar que el pensador no es simplemente el autor. No debemos olvidar que la obra es un todo cuidadosamente diseñado, de gran astucia literaria, y que muy pocas veces presenta argumentos de una manera completa o formal. Pero esto no significa que no esté sustentada por el argumento, o que sea inapropiado argumentar con ella. Sólo significa que debemos leerla cuidadosamente para encontrar cuáles son sus argumentos, y qué es lo que Descartes está dando por sentado. Si reflexionamos sobre lo que está dando por sentado o pidiéndonos que aceptemos por implicación, estamos haciendo parte de aquello que él nos invitó a hacer cuando nos pedía que meditáramos con él.

Una pregunta acerca de qué está dando por sentado se presenta justamente al comienzo. «La razón me persuade», escribe en la *Primera meditación*,

> de que hay que abstenerse de asentir tanto a las opiniones que no son completamente ciertas e indudables como a las que me parecen completamente falsas. Pero no por ello deben ser examinadas una por una, porque eso sería un trabajo infinito; y, puesto que al socavar los cimientos cae por su propio peso cualquier cosa edificada sobre ellos, iré directamente contra los principios en que se apoyaba todo lo que antes creía.

¿Por qué la razón ahora lo condujo a pensar esto? Todo el mundo está involucrado en tratar de obtener información acerca de asuntos que le conciernen; algunos, tales como Descartes, están involucrados en las ciencias y quieren alcanzar creencias sistemáticas y razonadas acerca de la naturaleza. Pero nadie supone ordinariamente que el modo racional de empezar estas cosas sea arrojar al cesto o dejar de lado toda la información que uno piensa que ya tiene. Descartes piensa no solamente que éste es el curso correcto para él, sino que es autoevidentemente el curso correcto para él. ¿Por qué debiera pensar esto? ¿Por qué debiera la duda parecer el camino al conocimiento, si es que hay un camino al conocimiento en absoluto?

Debemos darnos cuenta primero de que no se supone que la aproximación se aplique a los asuntos ordinarios de la vida. Descartes dice eso una y otra vez, diciendo por ejemplo que debemos distinguir entre «las acciones de la vida» y «la búsqueda de la verdad»; y en la *Sinopsis* a las *Meditaciones* está dispuesto a usar tal distinción incluso para definir qué cuenta como serio: «Ninguna persona sana jamás ha dudado seriamente

de estas cosas». No quiere decir que los resultados de sus reflexiones no hayan de afectar la práctica ordinaria o la manera de conducir a las ciencias. Por el contrario, espera que hagan eso, colocando a las ciencias, por ejemplo, en la trayectoria correcta. Ni piensa que estas reflexiones sean un modo trivial de pasar el tiempo. No pueden ser eso, si es que finalmente han de tener estos efectos prácticos y científicos. Puede pensar que es particularmente su propio uso de la Duda, el del autor, el que tendrá aquellos efectos, pero también cree que es un ejercicio que vale la pena para cualquiera de nosotros, una vez en la vida, el de adoptar temporalmente la posición del pensador de tales reflexiones, y esto tampoco habrá de ser una empresa trivial. Desde luego, él mismo dijo que la meditación a la que nos invitaba en el Prefacio era, en su propio modo, «seria».

Cuando Descartes dice que los pensamientos que instalan la Duda han de separarse de la vida práctica, y en ese sentido (pero sólo en ese sentido) no son «serios», está definiendo un tipo especial de proyecto intelectual que por su naturaleza solamente puede ser conducido si es separado de todas las otras actividades. En la vida ordinaria, cuando queremos la verdad sobre un tema, la perseguimos, necesariamente, en un contexto de otras cosas que buscamos hacer, incluyendo otras indagaciones que necesitamos hacer. El patrón de nuestras indagaciones está formado por muchas restricciones sobre cómo podemos gastar nuestro tiempo y energías, y por consideraciones de lo que arriesgamos dejando de mirar una cosa o pasando demasiado tiempo mirando otra. Estos cálculos constantes y frecuentemente implícitos de la economía de la indagación nos ayudan a reconfigurar el cuerpo de nuestras creencias; y tienen la consecuencia de que nuestras creencias, si bien buscan la verdad, inevitablemente la adquirirán solamente en parte. Descartes concebía un proyecto que sería *puramente* la búsqueda de la verdad, y no estaría restringido por ningunos otros objetivos en absoluto. Debido a que temporalmente pone de lado las exigencias de la racionalidad práctica, tiene que estar separado de la práctica; y debido a que está ocupado con la verdad y nada más, tiene que elevar sus requerimientos al nivel más alto concebible, y exigir nada menos que la certeza absoluta.

La búsqueda tiene que ocurrir fuera de este mundo, por así decirlo, y su naturaleza, su propósito interno, explica por qué debiera ser así. Pero todavía hay una pregunta acerca de su propósito externo. ¿Por qué debiera Descartes o cualquier otra persona, una vez en la vida, pasarse un tiempo fuera del mundo para perseguir este proyecto? Descartes puede recomendárnoslo en más de un modo, pero su propia razón principal es que está buscando lo que él llama, al principio de la *Primera meditación* y en muchos otros lugares, los «fundamentos» del conocimiento. Para servir a este propósito, la Duda tiene que ser metódica. Rehusar dar por sentadas cosas que podrían ser dudosas es parte del método intelectual general de Descartes, que él había introducido en su obra anterior *El discurso del método;* la Duda es una aplicación extrema de esa idea, condicionada por las circunstancias del proyecto especial, la búsqueda radical de la certeza. La Duda se muestra con propósitos definidos, y desde el principio se halla bajo control.

No era una idea nueva la de que el escepticismo podría ser usado por sus efectos benéficos. Los escépticos del mundo antiguo, los pirronianos y otros, habían propugnado

tales técnicas para sus propios propósitos; sus enseñanzas habían sido revividas desde la Reforma, y las concepciones escépticas se hallaban en el aire por el tiempo en que Descartes escribió. Algunos de sus críticos se quejaban de que el material que mostraba, por ejemplo, acerca de los errores de los sentidos era material viejo. Pero Descartes podía correctamente replicar que aunque el escepticismo no era nada nuevo, su uso del mismo era, desde luego, nuevo. Cuando los pirronianos mostraban consideraciones escépticas, era para calmar y erradicar un ansia de conocimiento imposible de satisfacer; y era más bien en este espíritu, 60 años antes de las *Meditaciones*, como Montaigne había escrito. Pero la meta de Descartes era precisamente la opuesta: usar el escepticismo como ayuda en la adquisición del conocimiento, y extraer de una indagación escéptica el resultado de que el conocimiento era, después de todo, posible. La Duda servía a ese propósito eliminando las concepciones falsas; y el hecho de que fuese posible usarla de este modo, y así superarla, le dio una seguridad fundamental de que una ciencia propia no tenía nada que temer de las dudas de los escépticos. La Duda de Descartes iba a ser tanto reveladora como precautoria.

«Fundamentos del conocimiento» puede significar más de una cosa. Se ha pensado frecuentemente que Descartes buscaba fundamentos en el sentido de axiomas a partir de los cuales todo el conocimiento, o, más particularmente, toda la ciencia, podría ser deducida, como en un sistema geométrico. De hecho, ésta es raramente su preocupación, y no representa su entendimiento de cómo sería una ciencia completa. Los historiadores clasifican a Descartes como un «racionalista», pero esto no debiera entenderse como que él supuso que la mera reflexión racional era suficiente para establecer conclusiones científicas. En vez de ello, debe verse que era racionalista en sus concepciones acerca de los orígenes de los *conceptos* científicos. Él pensaba que los términos en que la física debiera describir el mundo estaban dados a la reflexión racional, y suponía que eran, de hecho, puramente matemáticos. Solamente mediante la investigación empírica y el experimento, sin embargo, podríamos descubrir qué descripciones, expresadas en esos términos, eran verdaderas del mundo real.

Básicamente, la Duda provee fundamentos para el conocimiento porque ayuda a eliminar el error. La meta de Descartes no era tanto encontrar verdades a partir de las cuales se pudiera deducir todo el conocimiento científico, cuanto identificar proposiciones falsas o dudosas que estuviesen implicadas por nuestras creencias cotidianas y que de esta manera hicieran no confiables esas creencias. Una creencia de este tipo era que los objetos del mundo externo tenían precisamente las cualidades que parecían tener, tales como el color. La Duda ayudaba a eliminar este error muy general, el cual entonces podría ser sustituido por la sólida convicción de que los objetos, en sí mismos, tienen solamente las propiedades que les atribuye la física matemática. Una vez que esta concepción corregida se hubiera puesto en claro y se la hubiese encontrado indudable en el proceso de la reflexión ordenada, de allí en adelante podría servir como un fundamento firme de nuestro entendimiento del mundo.

Procediendo de esta manera, Descartes podría, desde luego, «ir directamente contra los principios en que se apoyaba todo lo que antes creía». Las operaciones de la Duda se

ajustan a estas metas. En su forma más extrema, «hiperbólica», la Duda está encarnada en la ficción de que un demonio maligno, «tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme». Este plan provee a Descartes con un experimento de pensamiento que puede ser aplicado generalmente: si hubiese un agente indefinidamente poderoso que me estuviera engañando en la medida más grande concebible, ¿sería *este* tipo de creencia o experiencia correcta? Pensando en estos términos, Descartes es conducido a identificar tramos enteros de su experiencia ordinaria que puede dejar de lado, a fin de poder suspender la creencia en la totalidad del mundo material, incluyendo su propio cuerpo.

Es significativo, sin embargo, y característico del modo en que se despliegan las *Meditaciones*, que Descartes no empiece su indagación escéptica con este recurso extremo. Se nos invita a acostumbrarnos al pensamiento escéptico gradualmente, considerando primero ocasiones más familiares y realistas de error. Empieza con ilusiones de los sentidos, en las que confundimos la forma de una torre distante, por ejemplo, o suponemos que una vara recta, sumergida parcialmente en agua, está doblada. Tales ejemplos nos recuerdan que podemos equivocarnos, y que incluso según los cánones cotidianos el mundo no necesita ser realmente como se nos presenta a nuestra percepción. Hay poco en estos casos, sin embargo, para alentar la idea más generalmente escéptica de que en cualquier ocasión dada, cuando suponemos que estamos percibiendo algo, podemos estar equivocados. Piensa que somos conducidos a esa idea adicional y más radical por la reflexión sobre los «errores de nuestros sueños». El fenómeno del sueño crea un escepticismo más general y más enigmático porque, primero, es verdad (o al menos el escéptico pretende que es verdad) que cualquier cosa que podemos percibir podemos soñar que la percibimos; y, segundo, no hay modo de decir al momento del sueño si estamos soñando o no. Así, parece que en cualquier momento puedo preguntarme: «¿Cómo sé que no estoy soñando ahora?», y encontrar difícil dar una respuesta. Pero lo que puedo hacer, en cualquier caso, si se me ha ocurrido la pregunta, es poner entre «corchetes» estas experiencias, y no comprometerme con la cuestión de si hay experiencias de vigilia que sean confiables, o sueños que son engañosos.

Una vez que estoy dispuesto a hacer esto, estoy bien iniciado en la jornada escéptica. Hasta aquí solamente he alcanzado la duda distributiva: *En cualquier ocasión puedo estar equivocado*, pero reflexionando sobre la posibilidad de que pueda tener un conjunto de experiencias que no corresponden a nada real, estoy casi listo para dar el paso, con la ayuda del demonio maligno, a la duda final y colectiva: *Puedo estar equivocado todo el tiempo*. En su descripción de lo que son los sueños Descartes pone ya la base para lo que ha de venir. En la *Sexta meditación* dice que él no creía que lo que él parecía percibir cuando estaba soñando provenía «de cosas ubicadasfuera de mí». En un sentido cotidiano, ciertamente, esa descripción de un sueño debe ser correcta. Pero la descripción había adquirido algunas grandes implicaciones por el tiempo en que llegó a la última *Meditación*, y, habiendo aceptado la «distinción real» entre mente y cuerpo, entiendo que mi cuerpo es algo «fuera de mí».

Todo paso en el progreso escéptico debiera ser cuestionado. Es al comienzo que se

siembran todas las semillas del sistema filosófico que ha de cobrar vida al final de las *Meditaciones*. Para tomar meramente un ejemplo de las preguntas que sugieren las reflexiones del pensador, ¿acaso estos hechos acerca del sueño, incluso si los aceptamos, conducen realmente a la conclusión de que nunca puedo saber si estoy despierto? ¿Por qué, en particular, toma el pensador a los sueños tan seriamente para sus propósitos, y no a la locura? Simplemente deja de lado a los enfermos mentales que piensan que sus cabezas están hechas de loza de barro, o que son calabazas, o que están hechas de vidrio. Quizá Bourdin, el autor de las *Séptimas objeciones*, tiene cierta razón al sugerir que las dos condiciones debieran ser conjuntamente tratadas. Hay, desde luego, esta diferencia: que se supone que los locos son incapaces de conducir la meditación en absoluto: el pensador se aleja de ellos, los trata en tercera persona, porque ellos no pueden unirse a él ni al lector en el pensamiento a través de estas cosas, mientras que nosotros los lectores tenemos sueños, como los tiene el pensador. Pero ¿es ésta una diferencia suficiente? Descartes y su pensador no pueden hablarnos *cuando estamos soñando*. Descartes aparentemente piensa que, si estamos en nuestro sano juicio, podemos estar seguros de que lo estamos, aunque las personas enfermas no pueden saber si están enfermas. Así, ¿por qué debiera el hecho de que cuando estamos soñando no podemos decir que lo estamos, implicar que no podemos estar seguros de que estamos despiertos cuando estamos despiertos? Puede haber una respuesta a esa pregunta; pero no debiéramos permitir que procediera el argumento a partir de los sueños hasta que hayamos considerado cuál podría ser.

Las *Meditaciones* usan la Duda para conducir fuera de la Duda al conocimiento y a una concepción correcta de las cosas. Al hacer eso, no meramente proveen una concepción más sólida: muestran que podemos alcanzar tal concepción, y demuestran que se ha de tener el conocimiento. Los fundamentos que Descartes piensa que ha descubierto al final son también fundamentos de la *posibilidad* del conocimiento. Por ello el escepticismo de las *Meditaciones* es precautorio. Descartes sostenía que había llevado las dudas de los escépticos más lejos de lo que los escépticos las habían llevado, y había sido capaz de salir del otro lado.

La refutación del escepticismo depende de la existencia de un Dios que nos ha creado y que «no es un engañador». Si hacemos nuestra parte clarificando nuestrospensamientos (como lo hace el autor en las *Meditaciones*) y buscamos la verdad tan seriamente como podamos, Dios no permitirá que seamos sistemáticamente llevados al error. No importa cuán duro pensemos acerca de estos asuntos, no importa cuánto clarifiquemos nuestro entendimiento de lo que pudiera ser un mundo «externo», se nos deja con una convicción de que hay tal mundo: una convicción tan poderosa que requirió el recurso extremo del demonio maligno para desplazarla temporalmente. Sería contrario a la benevolencia y la confiabilidad de Dios que esta convicción resultara ser falsa.

Es esencial que hayamos hecho nuestra parte. No se puede esperar que Dios apruebe concepciones confusas que no han sido cuidadosamente examinadas. Si no aceptamos una disciplina intelectual sólida, nos engañamos y somos responsables de nuestros errores. (Éste es un modo en el que Descartes piensa que la voluntad está involucrada en

la creencia.) Igualmente, la benevolencia de Dios no nos da garantías contra todo error, sino solamente contra el error general y sistemático. Seguimos incurriendo en errores ocasionales, tales como los de la percepción defectuosa y también los de los sueños, los cuales antes de aquellas afirmaciones reiteradas parecían ofrecer una amenaza escéptica. Los errores particulares son causados por nuestra constitución corporal, y no debiera ser sorprendente que estemos sometidos a ellos. La amenaza de los escépticos era que nuestra imagen entera de las cosas podría estar equivocada: ahora tenemos la seguridad, porque Dios no es un engañador, de que esto no puede ser así.

Pero ¿la tenemos? Aquellos que ofrecieron *Objeciones* fueron solamente los primeros entre muchos en dudar de si el argumento de Descartes tenía éxito, incluso en sus propios términos. En el curso de las *Meditaciones* se le había permitido al escéptico que arrojara dudas, parece, incluso sobre las convicciones que fundamentan la creencia en Dios. Esta duda debe ser resistida, pero ¿cómo, al resistirla, podemos recurrir a la existencia y naturaleza de Dios, sin argumentar en un círculo? La respuesta de Descartes a esta objeción subraya que una duda acerca de las demostraciones de Dios, y sus implicaciones para la validación de nuestros pensamientos, sólo puede ser abrigada cuando uno no está realmente considerándolas. Por el tiempo en que son claramente consideradas, se supone que estas demostraciones son tan convincentes como cualquier otra certeza básica —por ejemplo, que no puedo pensar sin existir, o que dos veces dos es cuatro—. Así, cuando el escéptico profesa dudar de las demostraciones de Dios, o de cualquier otra certeza tal, puede hacerlo sólo porque no está realmente considerándolas en el momento. Todo lo que puede uno hacer es remitirlo otra vez a las mismas; si las considera propiamente, entonces quedará convencido.

Todo esto lo dice claramente Descartes, pero es un poco menos claro qué esperal pera lograr de nosotros y del escéptico. Su idea puede ser ésta: que si el escéptico se revierte a sus dudas cuando ha dejado de pensar claramente acerca de las demostraciones, para entonces hemos ganado el derecho simplemente de olvidarnos de él. Meramente está insistiendo en que prosigamos dando la respuesta —una respuesta que, desde luego, tenemos— a una pregunta, su pregunta, en vez de proseguir con nuestras indagaciones científicas u otras actividades prácticas, más bien como si se nos requiriese pasar todo nuestro tiempo fuera del mundo con el pensador. Hemos ofrecido todas las justificaciones que podríamos ofrecer en principio, y ahora tenemos el derecho de ver la disputa como una acerca de la forma de gastar nuestro tiempo. Si el escéptico fuese a ofrecer todavía alguna base para sus dudas, parece que ésta sólo podría yacer en la idea de que la concentración intelectual era enemiga de la verdad: que es más probable que uno esté en lo correcto acerca de estos asuntos si no piensa cuidadosamente acerca de ellos que si lo hace. Esta idea es negada por los procedimientos del escéptico, así como por los del pensador de Descartes; al empezar sobre las *Meditaciones* mismas, o cualquier otra indagación, implícitamente la rechazamos.

Los lectores modernos querrán considerar cuán exactamente responde Descartes al problema del «círculo cartesiano», y si su respuesta, en sus propios términos, es buena. Pocos de ellos, sin embargo, aceptarán aquellos términos, o estarán de acuerdo en que el

fundamento teológico que ofrece para la ciencia y la creencia cotidiana es convincente. Descartes era muy insistente en que la ciencia misma debiera ser completamente mecanicista y no debiera ofrecer explicaciones en términos de los propósitos de Dios o de cualquier tipo de teleología. En esto, fue uno de los profetas principales de la revolución científica del siglo XVII. No obstante, su justificación misma de la posibilidad de tal ciencia yacía en Dios, y en una especie de teleología, una convicción de que el mundo no puede ser tal que nuestro deseo de saber esté en última instancia dirigido al error o se frustre. Quizá todavía tengamos alguna versión de esa convicción pero, si ello es así, no es por aquellas razones, y no podría ser utilizada para proveer fundamentos para la ciencia.

Para los contemporáneos de Descartes, parecía mucho más obvio que Dios existía y que no era un engañador que el que la ciencia natural fuese posible. Ni los éxitos ni las instituciones de la ciencia moderna existían todavía. Para nosotros, la ciencia es manifiestamente posible, y debido a que lo es, la exigencia de que sea justificada desde el basamento ejerce menos presión de la que le parecía ejercer a Descartes. Podemos sentirnos más felices de lo que él se sintió por vivir sin fundamentos del conocimiento. Pero eso debe dejarnos el campo abierto a preguntas de cómo eso puede ser así. Necesitamos saber qué es la ciencia que es tan manifiestamente posible. ¿Describe un mundo que está allí de cualquier manera, independientemente de nosotros? ¿Qué significa esta pregunta? ¿Cómo nosotros, con nuestros pensamientos y nuestros cuerpos, encajamos en nuestra imagen del mundo natural? No podemos lograr con las *Meditaciones* de Descartes todo lo que él esperaba lograr con ellas, pero sigue habiendo muchas buenas razones para aceptar su invitación a las mismas.

# XVII. Descartes y la historiografía de la filosofía

DISCUTIENDO, HACE ALGUNOS AÑOS, MODOS DIFERENTES DE APROXIMARSE al pensamiento de Descartes, hice una amplia distinción entre dos actividades, que etiqueté como «la historia de las ideas» y «la historia de la filosofía».[1] Las dos se distinguen en primer lugar por su producto. La historia de las ideas arroja algo que es historia antes de que sea filosofía, mientras que con la historia de la filosofía es lo contrario. En particular, el producto de la historia de la filosofía, siendo en primer lugar filosofía, admite una regimentación más sistemática del pensamiento bajo discusión. Las dos actividades se pueden distinguir también porque tienen direcciones de atención más bien diferentes. La historia de las ideas, como yo pretendía que fuese la distinción, naturalmente mira de lado al contexto de las ideas de un filósofo, para comprender qué podría estar haciendo su autor al hacer aquellas aserciones en esa situación. La historia de la filosofía, por otra parte, se ocupa más de relacionar la concepción de un filósofo con los problemas presentes, y es probable que busque su influencia en el curso de la filosofía desde su tiempo hasta el presente.

Es obvio que estas dos actividades no pueden ser totalmente separadas una de la otra, y que cada una necesita en alguna medida las habilidades de la otra. Sería un error, sin embargo, suponer que la distinción simplemente carece de base, o que la mejor aproximación histórica posible a un filósofo consistiría en una fusión ideal de estas dos actividades. Hay más de una razón por la que esto no puede ser. Una es que la mejor historia posible de las ideas probablemente muestre que la filosofía de hecho no significaba en términos contemporáneos lo que la filosofía subsecuente ha hecho de ella. Pero, aparte de eso, los tipos de sensibilidad necesarios para las dos actividades están destinados a arrojar productos parcialmente incompatibles, más bien a la manera en que el impresionismo, al explorar tan intensamente como era posible los efectos de la luz sobre la superficie, fue de esa manera excluido de dar mucha información acerca de la estructura tal como era accesible a algunos otros estilos de pintura.

He dicho que la aproximación asociada con lo que he llamado «la historia de la filosofía» está señalada tanto por una preocupación de que su producto sea en buena medida filosofía, como también por un interés en una influencia diacrónica (una dimensión que la frase misma, desde luego, particularmente sugiere). Es importante advertir, sin embargo, que estos dos puntos no van simplemente, o siempre fácilmente,

juntos. Una manera de conferirle a la filosofía del pasado utilidad en términos presentes es despreciar o pasar por alto, en alguna medida, la historia que yace entre esa filosofía y el día presente, y reconsiderar la filosofía en parcial independencia de su influencia actual. Ha sido una especialidad particular, de hecho, de la historia analítica de la filosofía aproximarse a la filosofía del pasado de este modo. En su extremo, esta actividad podría adoptar la forma de un anacronismo triunfal, como cuando solía decirse, en el cenit de la confianza analítica, que debiéramos aproximarnos a las obras de Platón como si hubieran aparecido en el número de *Mind* del último mes. La aserción de que en efecto procedió de este modo es ahora una de las acusaciones estándar asociadas con la imagen demonizada de la historia analítica de la filosofía.

Otras acusaciones en contra de la historia analítica de la filosofía son que sufre de las limitaciones de la filosofía analítica misma, al considerar solamente una gama estrecha de intereses filosóficos; y que menosprecia las dimensiones literarias de las obras filosóficas, de modo que —en el caso de algunas de ellas, al menos— pierde mucho de lo que puede obtenerse de ellas, incluso filosóficamente. Finalmente, está la acusación de su soberbia impertinente, la condescendencia con la que escritores anteriores son evaluados con métodos filosóficos actuales, y son reprobados por sus errores —errores que les han sido adjudicados, típicamente, por el modo en que la filosofía analítica los interpreta—. Todas estas acusaciones son ciertamente verdaderas, en el sentido de que hay muchas obras en este estilo a las cuales una o más y, frecuentemente, todas las acusaciones pueden ser aplicadas con justicia. No discutiré todas las acusaciones aquí.[2]

La primera de las acusaciones, sin embargo (y, en alguna medida, la última), plantea la pregunta no sólo de cómo debieran conducirse tales actividades, sino por qué. La idea de tratar los escritos filosóficos del pasado como si fueran contemporáneos es, en el límite, simplemente ininteligible. Si uno hace abstracción entera de su historia —incluyendo en ésta tanto la historia de su contexto como la historia de su influencia—, uno tiene el obvio problema de qué objeto está uno siquiera supuestamente considerando. Uno parece quedarse simplemente con un conjunto de palabras en alguna lengua moderna (que, en muchos casos, han sido generadas por un traductor), y uno asocia con estas palabras cualesquiera nociones filosóficas que puedan cargar con ellas hoy. Esta actividad no tiene el derecho de ser historia de ningún tipo. Pero, incluso cuando la actividad es menos arbitraria que lo que esto sugiere, permanece la pregunta de cuál es su objeto. El objeto de cualquier historia, podría uno suponer, es distanciarse un poco del presente, lo cual le puede ayudar a uno a entender el presente. Las formas más extremas de filosofía analítica de la historia se aplicaron a eliminar esa distancia del todo, y al hacerlo perdieron el derecho a ser cualquier forma con sentido de actividad histórica. Estas formas extremas debían su existencia solamente al hecho de que algo llamado «la historia de la filosofía» aparecía en el plan de estudios, y proveían una actividad filosófica para ocupar este lugar.

Sin embargo, comoquiera que haya sido en años anteriores, estas formas muy extremas de la historia analítica de la filosofía realmente pertenecen ahora a la demonología del tema, y raramente se encuentran en lugares habitados a la luz del día.

Hay una buena parte de historia de la filosofía que utiliza técnicas analíticas, y, no obstante, es genuina y no arbitrariamente histórica; es todavía historia de la filosofía en mis términos, lo que es decir que su producto es en buena medida filosofía. Para justificar su existencia, debe mantener una distancia histórica respecto del presente, y debe hacerlo en términos que sustenten su identidad como filosofía. Precisamente en esta medida puede, desde luego, ser útil, porque precisamente en esta medida puede ayudarnos a desplegar ideas del pasado para entender las nuestras. Podemos adaptar a la historia de la filosofía una observación que hizo Nietzsche acerca de la filología clásica: «No puedo imaginar cuál sería [su] significado en nuestra época, si es que no ha de ser anacrónico: esto es, actuar contra la época, y al hacerlo tener un efecto sobre esa época, y, esperemos, para el beneficio de una época futura».[3] Un modo en que la historia de la filosofía puede ayudar a servir a este propósito es la básica y familiar de hacer que lo familiar parezca extraño, y a la inversa, pero necesita aprender cómo hacer esto de la mejor manera. Debemos mantener en mente esta bien sabida meta de la historia —y específicamente de una historia que busca en parte ser filosofía— al volver, ahora, a algunas preguntas más específicas acerca de Descartes.

Solía ser verdad (y todavía puede serlo) que la guía del panteón en París dijera en algún punto del recorrido: *«Ici, mesdames et messieurs, vous voyez le tombeau du plus grande philosophe français, Jean-Jacques Rousseau»* [Aquí, señoras y señores, ustedes ven la tumba del más grande filósofo francés, Jean-Jacques Rousseau]. Uno se pregunta qué diría si, como casi sucedió, el cuerpo de Descartes también hubiera terminado en el panteón. Desde luego, hay más bien más similitudes entre los dos de lo que las descripciones usuales sugieren. Ambos fueron escritores maravillosos, ambos fueron extremadamente originales de modo autoconsciente, ambos han sido masivamente influyentes, y, a pesar de haber tenido actitudes muy diferentes hacia la Antigüedad, ambos han contribuido centralmente a una conciencia distintivamente moderna. En estos últimos respectos, más aún, cada uno de ellos presenta problemas a la historia de las ideas y a la historia de la filosofía: cada uno de ellos ha tenido una influencia que debe mucho a malentendidos gigantescos, y cada uno ha sido utilizado en modos que ninguno de ellos, no hace falta decirlo, hubiera podido prever o tolerar. Regresar a su contexto original, y a las influencias sobre ellos, puede, desde luego, ayudar a eliminar aquellos malentendidos, pero al mismo tiempo plantea la pregunta, en cada caso, sobre la originalidad del pensador.

En ningún caso se ha de negar la originalidad: es cuestión más bien de su naturaleza. Con ambos, el asunto compete a la autopresentación consciente; no es la originalidad más cercanamente ingenua de Frege o de C. S. Peirce. En el caso de Descartes, esto plantea dos preguntas. La primera es de dónde proviene la idea de tal autopresentación. El viraje metodológico y metafísico de Descartes hacia sí mismo ha estado asociado frecuentemente con influencias tales como Agustín y Montaigne, pero éstos no proporcionan lo suficiente para explicar su presentación de su proyecto como un modo de vida. Los modos de «legitimación estética de sí mismo» que Stephen Greenblatt ha discutido en relación con la conciencia del Renacimiento[4] son quizá relevantes para la

idea que Descartes se había formado de lo que iba a hacer, una idea formada, desde luego, mientras llevaba la vida de un soldado. En las palabras de Ausonio, quien recordaba *«¿Quod vitae sectabor iter?»*, es importante que la palabra es *iter*, no *via:* hay una jornada que debe ser recorrida.

La segunda pregunta tiene que ver con lo que podríamos encontrar en Descartes si eliminásemos los «malentendidos» que han contribuido tan inmensamente a su influencia y la han formado. Al plantear esta pregunta, no estoy buscando un entendimiento de Descartes que esté libre de presuposiciones posteriores, que no se beneficie de ninguna percepción retrospectiva. Claramente, no podría haber tal cosa. Es cuestión, más bien, de que no se beneficie de *esta* percepción retrospectiva, o de las presuposiciones peculiarmente asociadas con nuestra historia heredada de la filosofía. (Éste es un modo en que podemos proponernos que lo familiar sea extraño nuevamente.) Como son las cosas, la historia de las ideas y la historia de la filosofía, aplicadas a Descartes, probablemente arrojen, respectivamente, uno de dos tipos de entendimiento: uno puramente histórico, y el otro en buena medida anacrónico. La historia de las ideas muy propiamente nos invita a aprender acerca de las influencias escolásticas tardías y del plan de estudios de La Flèche, o nos introduce a problemas que se encontraban al desarrollar una mecánica adecuada de la inercia. La historia de la filosofía, por otra parte, habla en términos de cómo puede uno desarrollar una epistemología no trascendental empezando en el escepticismo. Ciertamente no hay nada erróneo con la primera de estas dos actividades, la historia de las ideas, pero, por sí misma, no arroja mucha filosofía que pueda ayudarnos a revivir un sentido de extrañeza o cuestionamiento acerca de nuestras propias suposiciones filosóficas. Puede ser, simple y quietamente, lo que busca ser, algo que se ocupa del pasado. La historia de la filosofía, muy frecuentemente, no hace más para liberarnos de nuestras preconcepciones, por la diferente razón de que está meramente construida a partir de nuestras preconcepciones. Lo importante acerca de estas dos aproximaciones no es que una sea histórica en relación con Descartes, mientras que la otra sea anacrónica, sino más bien, que ninguna de ellas, tal como están las cosas, nos ayuda a usar a Descartes para obtener lo que Nietzsche llamó una perspectiva «intempestiva» sobre nuestras preocupaciones filosóficas. La primera no lo logra porque, por sí misma, no arroja filosofía; la segunda arroja filosofía, pero demasiadas veces arroja *nuestra* filosofía.

Cualquier filósofo que tenga probabilidades de ser interesante ahora para la historia de la filosofía va a plantear preguntas de este tipo. Pero tales preguntas las plantea especialmente Descartes, porque él hace una reivindicación única del sospechoso título de «el fundador de la filosofía moderna». Al menos dos dificultades se anexan a este título, y a la relación de Descartes con el mismo. Una de ellas está estrechamente conectada con el asunto que mencioné antes, el de la autopresentación de Descartes. Una dificultad para zanjar el asunto concerniente a este título es que Descartes parece haber arreglado las cosas, en particular su presentación de sí mismo, para auspiciar el uso de tal título; en una mayor medida que muchos filósofos, Descartes es el arquitecto de su propia reputación y, por la misma causa, responsable de algunos de los malentendidos

que se han anexado a esa reputación.

Una dificultad más general yace en el contenido movedizo de la idea de «filosofía moderna» y de lo que podría contar como su fundador. «Filosofía moderna» se usa para significar *nuestra* filosofía, pero quizá ello ya no es verdad: algunos dirían que «moderno» ahora significa sólo un periodo en la historia de la filosofía, un periodo que se ha cerrado o se está cerrando. Quizá marca menos diferencia que la que uno podría suponer para la discusión presente si uno acepta esa descripción o no. Incluso si «la filosofía moderna» que Descartes fundó se toma como la filosofía a la cual nuestras discusiones todavía contribuyen, la relación de Descartes con ella ha sido por un largo tiempo problemática o contestada. La perspectiva que adopta la filosofía del lenguaje más que la epistemología como corazón de la filosofía ha relegado ya por un largo tiempo a Descartes al papel de antihéroe, y lo ha reemplazado con Frege en la posición de fundador de la actividad filosófica moderna legítima. Esta perspectiva, desde luego, tiene varios modos de usar a Descartes, con el resultado de que sigue siendo parte del discurso de la filosofía. Un uso importante se halla, desde luego, en el papel de antihéroe: sus obras (o algunas de ellas) son leídas (o leídas parcialmente) como el ejemplo más desafiante e informativamente desorientador de lo que ha de ser rechazado.

Incluso en este papel, sin embargo, se usa de una manera más bien paradójica. Aquellos que han querido desplazar la epistemología y, en particular, una preocupación con el escepticismo, de su lugar central en la filosofía, en muchos casos, han afirmado estar interesados en diagnosticar las patentes atracciones que ejerce el problema; han querido reemplazar intentos de responder a él con un entendimiento de por qué somos tentados de entrar en él. Descartes es típicamente presentado como un ejemplo de alguien que fue indulgente consigo mismo al tratar de responder al problema del escepticismo, pero no tanto, parece, como alguien de quien podemos aprender acerca de las tentaciones para entrar en él. Es típicamente presentado, en su breve aparición al comienzo de los cursos de filosofía, como alguien que simplemente tenía una debilidad por el escepticismo, o quizá por la certeza matemática; o se hace una breve expedición por la historia de las ideas para retrotraer una explicación externalista en términos de la apologética cristiana del siglo XVII.

Esto obviamente hace poco bien al entendimiento de Descartes o del escepticismo, y es muy dañino para un sentido de la filosofía misma y de su historia. Si uno presenta a Descartes como el fundador de la filosofía moderna, y como alguien arrebatado por el problema del escepticismo; si se dice que el problema del escepticismo es interesante no por su solución, sino por los motivos que conducen a él; y si Descartes no es representado como alguien que exhibe ningún motivo interesante para esa corriente, sino que se le diagnostica como estando atrapado en la historia, o (como más usualmente se explica) en cualquier concepción errónea que particularmente le dé la impresión al maestro de proveer la fuente del escepticismo, un estudiante concluirá razonablemente no sólo que Descartes es un tonto, o al menos que ha sido apresado por la historia, sino, más dañinamente, que un sujeto que no solamente lo tiene como su fundador, sino que piensa que es importante que uno lea las obras de tal fundador, no puede ser un sujeto

muy serio. Sería mejor presentar la propia aproximación de Descartes a sus problemas como adecuada tanto a nuestros propios intereses como a los de él.

No toda concepción de Descartes como parte de la filosofía presente necesita tratarlo como un antihéroe. Puede ser tomado como el fundador de una filosofía moderna a la cual todavía pertenecemos por virtud de características más generales de su obra que luchamos por compartir: que pretende persuadir por argumento, y el hecho de que su punto de partida (a diferencia de sus conclusiones) no sea religioso. Esta concepción de Descartes depende, como la concepción del antihéroe, de que se la interprete en términos tales que tenga ella un tipo particular de sentido como filosofía. Depende de la actividad que llamé «la historia de la filosofía». Pero, igualmente, aquellos que desean separarse de «la filosofía moderna», dejando a Descartes como el fundador de un cierto periodo en la historia de la filosofía, no pueden prescindir de la actividad de interpretarlo de modos que resulten en un conjunto de aserciones filosóficas. Es probable que su estilo de hacer esto se incline más pesadamente en la dirección de interpretar su filosofía en términos de un conjunto de supuestas influencias. La necesidad de trazar una división entre las actividades que quisieran los escritores que persiguiéramos y algo ahora delimitado como lo que ha sido «filosofía moderna» requiere de ellos que identifiquen un conjunto de actividades filosóficas recientes, las actividades de «la filosofía moderna», precisamente como aquellas que han sido influenciadas por Descartes.

Este enfoque posmoderno, como podría ser llamado, típicamente corre el riesgo de una conciencia dividida. Por un lado, tiene que tomar la historia de la filosofía lo suficientemente en serio para constituir una tradición; tiene que detectar suficiente continuidad de preocupaciones y suposiciones para apoyar las aseveraciones de influencia. Por otro lado, si mira con el suficiente cuidado, desde luego, encontrará que la influencia ha operado, y que la tradición ha sido constituida, a través de malentendidos. Los escritores que invoca habrán hecho, por lo menos, un uso parcial y selectivo de escritores anteriores, puesto que eso es lo que los escritores creativos, sean filósofos o no, desde luego hacen con los escritores que leen. Ahora bien, el reconocimiento de estos hechos no necesita destruir la imagen de la tradición; puede meramente constituirla como una tradición de malentendidos. Pero tiene un efecto dañino sobre el uso que el crítico posmoderno puede hacer de la tradición. Entre mejor son entendidos sus escritores, menos parece como si necesariamente estuvieran unidos como representantes de la «modernidad» que el crítico quiere superar. Resulta bastante irónico que su acento típico sobre la contingencia lo deje menos contento con las clasificaciones hegelianas que definen su propia posición histórica.

Puede decir que no necesita, después de todo, tomar demasiado en serio su propia posición histórica. La constitución de la «tradición moderna», con Descartes como su fundador, puede figurar simplemente como un tropo lúdico, que obtiene una cierta ventaja por el hecho de que sus miembros, incluyendo al mismo Descartes, usualmente no parecen, cuando se les examina con más cuidado, estar haciendo exactamente lo que la historia de la tradición requiere que estén haciendo. Pero el único objeto del lúdico, al menos como se exhibe en la historia de la filosofía, es perturbar y causar inquietud, y el

efecto de tomar la tradición de la modernidad como dada, con Descartes como su fundador, solamente puede ser profundamente aquietador y no perturbador, puesto que nos confronta exactamente con lo que pensábamos que ya teníamos. Nuestro sentido de nuestra situación será inquietado solamente cuando lleguemos a ver a Descartes y a los otros supuestos contribuyentes como más extraños de lo que parecen mientras que aún están siendo considerados como los constituyentes de esa tradición.

Lo que fue llamado en la distinción original «la historia de la filosofía» es esencial a cualquier actividad que vaya a dotar de sentido filosófico al escribir históricamente acerca de la filosofía. Ese punto habrá de encontrarse principalmente en la posibilidad de que la filosofía del pasado haya sido intempestiva, y en ayudar a volver extraño lo que es familiar en nuestras propias suposiciones. Para hacer esto, la historia de la filosofía debe ser separada de las dos tendencias con las que frecuentemente ha sido asociada. Por un lado, no puede tratar su objeto como si fuera meramente contemporáneo, sin perder enteramente el punto de distancia histórica. Por otro lado, no puede ser identificada con la historia de la influencia, la explotación progresiva del escrito original en una o más tradiciones filosóficas; esto, nuevamente, destruye la extrañeza, al seguir una trayectoria que necesariamente nos hace aterrizar precisamente en el lugar que estamos. Lo que debemos hacer es usar los materiales filosóficos que tenemos ahora a mano, junto con el entendimiento histórico, para encontrar en la filosofía del pasado (o hacer de ella) una estructura filosófica que sea lo suficientemente extraña para ayudarnos a cuestionar nuestra situación presente y la imagen recibida de la tradición, incluyendo aquellos materiales mismos.

[1] B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, prefacio.

[2] He dicho algo acerca del carácter literario de algunas obras filosóficas en B. Williams, *Shame and Necessity*, pp. 13-14.

[3] F. Nietzsche, «History in the Service or Disservice of Life», en *Unmodern Observations*, ed. William Arrowsmith (Yale University Press, New Haven, 1990), p. 88.

[4] S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning* (University of Chicago Press, Chicago, 1980).

# Hume

# XVIII. Hume sobre la religión

HUME MURIÓ EL 25 DE AGOSTO DE 1776, Y SU ENTIERRO TUVO LUGAR CUATRO DÍAS DESPUÉS. En las palabras de su biógrafo, E. C. Mossner: «Una gran multitud se había reunido en la calle de St. David para mirar cómo era transportado el ataúd. Se oyó que uno entre la multitud observaba: "¡Ah!, fue un ateo". A lo cual respondió un compañero: "No importa, fue un hombre *honesto*"».

Ambos enunciados, con el más ligero de los matices, parecen haber sido verdaderos. El matiz se aplica al primer enunciado; si se juzga que «ateo» implica, como se considera frecuentemente hoy, «ateo dogmático», alguien que está dispuesto a afirmar con certeza que no existe ninguna especie de Dios o principio religioso, Hume no fue esto. Sin embargo, no se quedó a demasiada distancia de ello, y ciertamente fue un ateo conforme a, digamos, estándares cristianos: acerca de la inexistencia del Dios cristiano, parece claro que no sintió dudas. Pero había alguna dimensión de creencia religiosa, en un sentido muy tenue, acerca de la cual parece haber permanecido en una posición escéptica o agnóstica; y un problema al interpretar a Hume sobre la religión es determinar exactamente qué tanto o qué tan poco estaba dispuesto a considerar incluso como una materia de duda.

El problema surge en parte por la manera en que Hume se aproxima al tema; en la mezcla de ironía y precaución con la que escribe acerca de él. La precaución estaba motivada por el temperamento religioso de los tiempos. Incluso en el Edimburgo de mentalidad liberal de los años cincuenta y después, todavía había ciertas convenciones acerca del modo en que la religión, y en particular, desde luego, la cristiana, podía ser propiamente discutida, y recaía en aquellos que expresaban dudas el deber de cubrir sus ataques con alguna apariencia de conformidad. Desde luego, Hume estaba persuadido por sus amigos de que sus *Dialogues concerning Natural Religion* [edición en español: *Diálogos sobre religión natural*, FCE, México, 1979] —la cual es su obra más grande sobre religión— no podía ser prudentemente publicada durante su vida en absoluto; y es interesante encontrarlo en las últimas pocas semanas de su vida formulando ansiosamente disposiciones para asegurarse de que, de hecho, fuese publicada después de su muerte. En este clima, la ironía que era natural al temperamento de Hume rindió un buen servicio asistiendo a las exigencias de la precaución. Como lo ha señalado Kemp Smith en su invaluable edición de los *Dialogues*, emplea en gran proporción los mismos

métodos de cubrir sus huellas que usó el escéptico francés Bayle, de quien Hume aprendió mucho. Un método tal fue el aseverar que uno estaba criticando no el cristianismo, sino las perversiones supersticiosas del mismo; otro fue aseverar que al destruir las pretensiones del argumento racional en apoyo de doctrinas religiosas, uno solamente estaba abriendo el camino a la Fe, sobre la cual debieran propiamente descansar. Kant, desde luego, quien estuvo muy influenciado por los destructivos argumentos de Hume, había de aseverar posteriormente que esto era lo que estaba haciendo: «Eliminar a la Razón para hacer espacio a la Fe». La diferencia es que él sí tenía esa intención, y Hume y Bayle no.

La ironía, sin embargo, no opera solamente en la dirección de la precaución, pues así como ocurre en el *Tratado*, Hume no puede resistir expresarse de una manera diseñada para molestar a sus lectores convencionales. Son estos dos usos opuestos de la ironía, pienso, uno en la dirección de la prudencia y otro en contra de ella, los que han permitido a muchos intérpretes del pasado suponer que Hume tenía más creencia religiosa positiva que la que de hecho tenía, pues todo depende de qué lado de la ironía tome uno más seriamente.

El caso central de estas dudas es sus *Dialogues concerning Natural Religion*. Este diálogo tiene tres hablantes: Demea, un creyente ortodoxo cristiano de concepciones tradicionales, quien está dispuesto a presentar un argumento *a priori* a favor de la existencia de Dios; Cleantes, un creyente más moderado, quien apoya su posición sobre el argumento a partir del Diseño, y Filón, un escéptico que busca subvertir la fuerza de ambos argumentos, y en particular dedica sus esfuerzos a refutar el argumento a partir del Diseño, del cual se ocupa la mayor parte de la obra. Narra la conversación entre estas personas, más aún, un hablante que dice que está de acuerdo con Cleantes, el creyente moderado. Esta estructura ha conducido en el pasado a los defensores de la ortodoxia de Hume a suponer que Hume mismo rechazaba los argumentos escépticos de Filón: muy a la manera, quizá, como en el *Tratado*, las dudas filosóficas acerca de la existencia del mundo material son rechazadas por ser forzadas y no naturales, y por tratar de ir en contra de la fuerza inevitable de la creencia natural. De acuerdo con esta interpretación, a través de la persona de Filón que Hume habla irónicamente, para impactar, y a través de las personas de Cleantes y el narrador, el ortodoxo moderado, él habla directamente.

Pero esta interpretación, se estaría de acuerdo ahora generalmente, es errónea: la ironía es al revés. Kemp Smith ha mostrado que son las concepciones escépticas de Filón las que más estrechamente expresan la propia de Hume. Es más, sabemos por su vida que rechazaba las doctrinas cristianas. Fue criado en un hogar calvinista —no el más estrecho y represivo de tales hogares, como podían encontrarse en Escocia en aquellos tiempos, pero lo suficientemente riguroso—. Al final de su adolescencia logró desprenderse de estas creencias, y —lo declara explícitamente en una carta— nunca retornó a las mismas, ni a cualquier forma de cristianismo. Cuando estaba agonizando, desde luego, calmadamente le reafirmó su incredulidad en la ortodoxia y en la vida postrera a Boswell, quien de modo egregio aprovechó la ocasión para exhortarlo a reconsiderar sus concepciones. En correspondencia privada, usa la palabra «cristiano»

como un suave término de abuso: dijo de Rousseau, cuando demasiado tarde había descubierto cómo era Rousseau, que «siente un anhelo por la Biblia, y es, desde luego, a su manera, un poco mejor que un cristiano»; y en 1765 describió a los ingleses como personas que estaban «recayendo rápidamente en la más profunda estupidez, el cristianismo y la ignorancia». Particularmente en los años tempranos de su vida adulta, fue fuertemente anticlerical, aunque posteriormente se hizo amigo de varios teólogos moderados en Edimburgo.

Aparte de estas evidencias biográficas, puede verse por las teorías de Hume que no pudo haber sostenido que las dudas escépticas acerca de la existencia de Dios se hallaban en la misma posición que las dudas escépticas acerca, por ejemplo, de la existencia del mundo externo. Es de la esencia de la posición de Hume que aquellas dudas posteriores hagan frente a la naturaleza: que uno *no puede* dudar de la existencia de cuerpos materiales, excepto quizá durante periodos breves en un estado mental muy poco natural. Pero él no considera a la creencia en la religión como natural o inevitable en absoluto en este sentido. Desde luego, piensa que tiene raíces naturales, en el sentido de que se puede dar una explicación naturalista de por qué las personas creen en la religión, y esto fue lo que intentó dar en la obra llamada *The Natural History of Religion* [La historia natural de la religión]. Pero esto es otro asunto; y es digno de notar que él no creía, como lo hicieron muchos apologistas de su propio tiempo y tiempos posteriores, que la creencia religiosa fuese un fenómeno *universal* entre la humanidad.

Si bien es cierto que Hume no consideró a la creencia religiosa como natural, en su sentido especial de ese término —esto es, como algo que la naturaleza humana, por su misma constitución, debe abrazar—, hay ciertas oscuridades en su explicación de ella. Aquí es mejor, quizá, mirar primero la teoría de *The Natural History of Religion*. Su tesis básica en esta obra es que el politeísmo es una creencia más temprana que el monoteísmo, habiendo surgido el segundo solamente por un proceso posterior. Ubica la fuente del politeísmo original en la incomprensión de los hombres y el temor ante varias circunstancias que los afectan: debido a las causas desconocidas y ocultas de tales cosas como las sequías, las tempestades, la enfermedad y así de modo consecutivo, los hombres son primitivamente conducidos a postular una colección de entidades personales independientes con capacidad de acción para explicar estas cosas. Al proponer esta concepción de que el politeísmo era primario, Hume está implícitamente criticando a los pensadores de temperamento deísta, así como a algunos de los ortodoxos, quienes suponían que el hombre primitivo tenía ya una aprehensión del universo según la cual éste había sido diseñado y creado por un único diseñador. Por el contrario, supone que esto es una creencia que surge posteriormente; a grandes rasgos, piensa que un dios les saca ventaja a los otros debido a la emulación en la alabanza y la admiración a él; y que cuando es establecido como *el* Dios, los hombres encuentran razones, tales como el Argumento a partir del Diseño, para demostrar su existencia.

No solamente piensa Hume que el politeísmo es primario respecto al monoteísmo; también cree —o asevera creer— que es superior. Tiene en particular dos razones para esto. Primero, el politeísmo es más tolerante: los griegos y los romanos, por ejemplo,

estaban siempre dispuestos a asimilar a los dioses de otros pueblos. El monoteísmo, por otra parte, por su misma naturaleza tiende a la intolerancia y el absolutismo. A partir de esta mayor tolerancia del politeísmo, Hume está dispuesto a inferir, en general, su mayor benevolencia; pero puesto que él mismo destaca a los politeístas mexicanos por la barbarie de sus prácticas, esto parece difícilmente una inferencia válida. La segunda razón para la superioridad del politeísmo es que hace menos violencia a la razón. Esto no es debido a que sea más razonable; por el contrario, es un completo desorden de mitos inconsistentes y supersticiones absurdas. Lo importante es que, precisamente porque lo es, no admite ningún intento serio de racionalizarlo. El problema con el monoteísmo es que anima a los hombres a racionalizar a la religión, a tratar de construir un sistema filosófico y teológico a partir de ella, y *en tanto que la religión preserva sus dogmas*, esto solamente puede conducir a violentar a la razón misma; uno es conducido por una trayectoria interminable de pseudorrazonamientos, lo cual es peor, debido a que es más corruptor y deshonesto que las primitivas confusiones del politeísmo.

Desde luego, Hume no está recomendando el politeísmo; piensa que ningún hombre razonable y civilizado soñaría en aceptarlo. Aquí encontramos una distinción importante para la explicación de la religión de Hume, una distinción muy común en el siglo XVIII entre los vulgares y los sofisticados. Quizá los vulgares necesiten una religión: si esto es así, el politeísmo muy bien podría ser mejor, puesto que hace menos daño. Los sofisticados pueden muy bien habérselas sin una: el problema es que la religión que pudieran estar tentados de abrazar muy bien podría ser peor que la primitiva. Aquí también, y en algunos modos paralelos, se halla una distinción que Hume hace entre superstición y fanatismo. Por la primera significa un ensamble de creencias míticas, tales como las del politeísmo, que pueden hacer poco daño; por el segundo, el celo proselitista de religiones tales como el cristianismo, el cual piensa que es llanamente pernicioso.

Hume ha sido criticado por su selección unilateral de los fenómenos de la religión. Subraya una y otra vez el poder de la religión para conducir a los hombres a la persecución, la sinrazón y el odio; dice poco, ha sido señalado, sobre el poder de la religión para inducir el amor, la caridad o la firmeza. Esto es, desde luego, verdad. Pero aquí tenemos que recordar la teoría moral de Hume, según la cual los hombres tienen una tendencia natural a la simpatía y la benevolencia. Si esto es así, los hombres religiosos actúan benevolentemente, y no actúan así debido a la religión: actúan así porque son hombres. Son la persecución y el odio los que necesitan explicación, y la religión sólo demasiado frecuentemente la proporciona. Ahora bien, esto es obviamente una explicación muy limitada e inadecuada de los efectos de la creencia religiosa, así como, podríamos agregar, la historia acerca de los temores del hombre ante lo desconocido es una explicación inadecuada de sus orígenes. En ambos casos, las limitaciones yacen en el cuerpo general de la filosofía de Hume: en un caso, en su psicología moral; en el otro, en una teoría empirista limitada acerca de los orígenes de la creencia. Hume, al igual que Bertrand Russell en nuestro propio tiempo, es un hombre demasiado amigable y optimista para entender realmente la religión.

He mencionado la distinción de Hume entre las actitudes de los vulgares y los

sofisticados hacia la religión, y he señalado que en su concepción una forma de religión sofisticada era peor que el tipo vulgar supersticioso. ¿No hay entonces modo de que el monoteísmo sofisticado sea superior a otras creencias religiosas? Parecería a partir de la explicación previa que no lo había. No obstante, parece que hay un sentido en el que el monoteísmo sofisticado puede hallarse más cerca en la concepción de Hume a *algo* que sería perverso o poco sabio negar: desde luego, dice que los excesos del monoteísmo fanático ilustran la máxima, *corruptio optimi pessima*, la peor de las cosas es la corrupción de lo mejor. ¿Qué, entonces, es lo mejor? ¿Qué es este algo que puede quedar cuando las malas excrecencias de la religión son eliminadas?

Para encontrar esto, debemos mirar en los *Dialogues concerning Natural Religion;* y particularmente, concediendo la aseveración previa de que los discursos de Filón representan a Hume en esos discursos. Ahora bien, sir Leslie Stephen dijo que los *Dialogues* fueron la primera crítica filosófica sustentada del Argumento a partir del Diseño. No sé de cierto si esto es verdadero; lo que es seguro es que, en un sentido ligeramente diferente, es la última: después de ella no se necesitaba que hubiese otra. Aunque el Argumento a partir del Diseño persistió a través del siglo XIX, e incluso en el tiempo presente, Hume lo socavó de una manera completa y definitiva. La esencia del Argumento, como se usa en Teología Natural —esto es, como un argumento para demostrar efectivamente la existencia del Dios cristiano—, es que es un tipo de argumento empírico, un argumento que va del efecto a la causa. Las objeciones de Hume se agregan para decir que, como tal argumento, no funciona, pues primero, al postular una causa para un efecto observado, uno no está justificado al postular más en la causa de lo que es estrictamente necesario para producir el efecto, y esto es lo que hace el Argumento, postulando un ser infinito, omnisciente, etc., como la causa de lo que bien pudiera ser, hasta donde sabemos, un mundo finito. Nuevamente, el argumento supone que la única causa de organización, tal y como la vemos en el mundo que nos rodea, puede ser la inteligencia. Pero esto es muy gratuito; en nuestra experiencia vemos que la organización procede de muchos principios distintos de la inteligencia, como por ejemplo, lo que va de animales a animales y de plantas a plantas; ¿por qué no debemos también suponer que el creador del mundo ha sido algún animal o vegetal, y no una mente? Desde luego, la suposición de una mente como la causa primera es particularmente gratuita, pues por todas partes vemos que la mente procede de la materia, pero no la materia de la mente. Más generalmente, hay una falla fundamental en el argumento. Es un argumento por analogía; pero los argumentos por analogía dependen de ocurrencias repetidas de los casos a los que se aplican. Pero, en este caso especial, esta condición no puede ser satisfecha: sólo tenemos un mundo acerca del cual argumentar. Por ende, cualquier analogía empleada debe ser extremadamente débil, si es que tiene fuerza en absoluto. Todo esto es consistente con las concepciones de Hume sobre la inferencia empírica, y resulta ciertamente apropiado, pues se suponía que el argumento tenía su fortaleza en una especial aplicación de la inferencia empírica.

Hay un punto adicional. Se suponía que el Argumento a partir del Diseño mostraba no meramente la existencia de un diseñador, sino su benevolencia. Aquí Hume pensó que

la evidencia no era meramente demasiado débil para arrojar la conclusión, sino, en algunos respectos, directamente opuesta a la misma. Al mismo tiempo que concedía la belleza y adecuación de las causas finales en la naturaleza, las cuales mueven nuestros pensamientos hacia un diseñador, Filón agrega: «Pero no hay concepción de la vida humana o de la condición de la humanidad a partir de la cual, sin la más grande violencia, podamos inferir los atributos morales, o aprender esa benevolencia infinita, conjuntada con un poder infinito y una sabiduría infinita, que debemos descubrir por los ojos de la sola fe». Y cuando Cleantes replica que sin duda lo que parece inconveniente y terrible en la vida humana parece ser así solamente debido a nuestra ignorancia de algún plan divino, Filón replica con una de las más importantes observaciones de Hume en esta conexión: que si bien tales consideraciones podrían servir para *reconciliar* el estado de la vida del hombre con la benevolencia divina, si la segunda fuese independientemente demostrada, ciertamente no pueden asistirnos para *demostrar* esta benevolencia a partir del estado de la vida del hombre.

Aparte de esta aplicación adicional de la crítica del argumento analógico, Hume tiene, en cualquier caso, una razón *a priori* para no creer en los atributos morales de Dios. Según su teoría moral, los atributos morales se derivan de la naturaleza humana, y sólo tienen sentido en relación con ella; nuestras ideas de bondad moral son necesariamente ideas de bondad humana, y no podrían ser concebiblemente aplicadas a un ser no humano, infinito. Es más, en una carta a Francis Hutcheson, con cuya teoría moral la suya propia tenía mucho en común, lo critica por ser inconsistente al suponer que los atributos morales podrían ser aplicados a la deidad.

Después de todo esto, parece quedar poco del Argumento a partir del Diseño, o, por supuesto, de la concepción cristiana de Dios. Hume, desde luego, piensa que la misma idea de orar a Dios, o, en el sentido ordinario, rendirle culto, debe ser inapropiada, pues no solamente involucra considerar a Dios como un hombre, sino como un tipo no muy admirable de hombre: «Conocer a Dios», hace decir a Filón, «es rendirle culto. Todo otro culto es, desde luego, absurdo, supersticioso e incluso impío». Pero ahora bien, ¿qué Dios? Bien, Hume a lo largo de los *Dialogues* está ciertamente impresionado por las reguladas causas finales de la naturaleza; y resume la posición de Filón permitiéndole asentir a la «proposición algo ambigua, y al menos indefinida, de que la causa o causas del orden del universo probablemente tengan alguna analogía remota con la inteligencia humana». Él piensa que esto es lo más a que podría asentir un hombre razonable; y lo que es cierto es que cualquier cosa que pueda ser llamada religión basada sobre esta proposición debiera no tener oración, culto, ni instituciones, ni ningún efecto en la conducta moral. La vaga sombra de una posible creencia religiosa es tan remota que no podría tener efecto alguno.

Hume fue un escéptico, no un materialista. Ésta es una razón por la que objetó, como lo hizo, el tono dogmático de los *philosophes* franceses. Para él, las causas últimas de las cosas siguieron siendo necesariamente misteriosas; sabemos lo suficiente, pensaba, para saber que la mayor parte de las cosas dichas acerca de Dios deben ser falsas e inapropiadas, y podemos ver, más aún, que los intentos de argumentar en favor de su

existencia deben ser inútiles. Pero no sabemos cuál es el origen último de todo, y no podemos —no sabemos lo suficiente— excluir la posibilidad de que algo parecido a una inteligencia pudiera —sólo concebiblemente— tener que ver algo con ella. Uno sospecha que tenía otra razón para sus objeciones a los *philosophes*, la cual era que se emocionaban demasiado acerca de la no existencia de Dios. Olió el aroma de un fanatismo negativo, y cualquier fanatismo, para Hume, era tan malo como cualquier otro. Consistentemente con su filosofía, serían los efectos humanos de la incredulidad, como los de la creencia, los que habrían de preocuparle más.

Sidgwick

# XIX. El punto de vista del universo: Sidgwick y las ambiciones de la ética*

EL LIBRO DE SIDGWICK *THE METHODS OF ETHICS* FUE PUBLICADO POR PRIMERA vez en 1874, y lo llevó, con alteraciones sustanciales, a través de cinco ediciones, y parcialmente a través de una sexta. Ha sido descrito recientemente como «un tratado sistemático de filosofía moral, que examina en detalle un espectro de temas mucho más amplio que cualquier libro previo sobre el tema, y que establece nuevos estándares de precisión en la formulación, claridad en la exposición y cuidado en el argumento».[1] No es meramente un monumento histórico. Después de un olvido bastante decidido, está empezando a ser nuevamente admirado e, incluso, puede ser en alguna medida leído. Tiene una relación intelectual muy real con el utilitarismo moderno y con ciertos de sus problemas. Hay dificultades no sólo acerca del utilitarismo, sino acerca del mismo proyecto de una teoría ética sistemática, lo que emerge con especial claridad de las páginas del libro de Sidgwick, particularmente porque él era de varias maneras tanto más como menos consciente de ellas de lo que lo han sido los escritores modernos. Es la relevancia del libro de Sidgwick para una cuestión muy grande y todavía muy urgente, la posibilidad de la teoría ética, lo que habré de discutir.

Por supuesto, Sidgwick no era famoso solamente por este libro, o por su demás obra en filosofía. Nacido en 1838, tuvo un interés desde sus años de licenciatura en investigaciones sobre los fenómenos sobrenaturales, y jugó un papel importante en la historia temprana de la Society for Psychical Research [Sociedad para la Investigación Psíquica], fundada para proseguir, supuestamente sobre una base científica, lo que Sidgwick algunas veces llamó sus intereses «fantasmagóricos». Sentía de un modo que es quizá peculiar a su tiempo, y, desde luego, más bien especialmente peculiar a Cambridge, que las sesiones en salas de estar oscurecidas y de ambiente enrarecido, con damas profundamente inconscientes, de las que podría esperarse al menos que escucharan voces de los difuntos y, con excepcional buena suerte, extraer alguna parte corpórea ectoplasmática de ellos, podrían ser empeños que tuvieran alguna relevancia para la verdad de los evangelios (*cf.* Schneewind, p. 31). Esto podría parecerles a muchas personas ahora un error de juicio, como, desde luego, lo parecía en ese tiempo a los cristianos de otras confesiones, pero ciertamente la parte de Sidgwick en la reveladora

historia de ese tema extraño fue sustancial.

Entre los factores que contribuyen a asegurar su derecho a la fama, hay otro que pesa de manera sustancial, y que por cierto tuvo efectos más seguramente benéficos: fue la parte tan importante que jugó en la fundación del Newnham College. Además del gran gasto de esfuerzo, tiempo y dinero que hizo en este proyecto, su esposa Eleanor Mildred Balfour, la hermana del primer ministro, fue la segunda rectora del colegio. En su teoría ética, como veremos, hay una tensión más bien notable entre, por un lado, los principios utilitaristas que pudieran conducir a un cambio radical y, por el otro, una aplicación de aquellos principios que servían en buena parte para justificar el *statu quo*. Esa tensión emerge particularmente en pasajes de considerable incomodidad acerca del sexo y el carácter, y los motivos de las mujeres en contraste con los de los hombres. Es notable también que en *The Methods of Ethics* el asunto de los derechos de las mujeres no se mencione en absoluto, aunque, desde luego, fue famosamente una característica descollante del pensamiento político y social de su ancestro utilitarista, John Stuart Mill. Pero en la práctica Sidgwick puso mucho de su energía para alcanzar fines admirables en este respecto. Debemos estar agradecidos de que no tuviera disposición de compartir, ni siquiera de considerar como utilitariamente valiosa, una especie de perspectiva convencional que fue expresada —me temo que uno tiene que admitirlo, más bien espléndidamente expresada— en una carta de W. B. Yeats a Katherine Tynan en 1889:

> [Si las mujeres se someten] «al gran molino llamado exámenes», salen sin reposo, sin paz de ánimo, y sus mentes ya no están henchidas de caminos apartados y rincones rodeados de sombra, sino que son ruidosas como lugares de regateo en los mercados. La señora Todhunter es más que nada un gran problema. Ha pasado por el molino y ha cosechado la mente más ruidosa que yo conozca. Siempre está negando algo.[2]

Hay una tendencia muy fuerte, por lo menos en los círculos liberales, a considerar a Sidgwick como más bien santo. Ésta fue una respuesta en particular a su honestidad intelectual, la cual se encuentra tanto en la marcada escrupulosidad del argumento de *The Methods of Ethics*, como en su renuncia a su membresía, porque no pudo suscribir sinceramente los 39 artículos. La impresión de santidad, sin embargo, poseía una inamovible cualidad victoriana que la dejaba abierta a cuestionamiento por parte de la siguiente generación. Maynard Keynes le escribió a su amigo Swithinbank acerca de la Memoria de Sidgwick en 1906, seis años después de la muerte de Sidgwick:

> ¿Has leído la vida de Sidgwick? Parece ser el tema de conversación ahora. Muy interesante y deprimente y, la primera parte particularmente, muy importante como un documento histórico que trata de la mentalidad del periodo. Realmente; pero debe leerla usted mismo. Nunca hizo nada más que preguntarse si el cristianismo era verdadero y demostrar que no lo era, esperando que lo fuese. Incluso aprendió arábigo para leer el Génesis en el original, no confiando en los traductores autorizados, lo cual parece un tanto escéptico. Y fue a Alemania a ver qué tenía que decir Ewald y se enamoró de la hija de un profesor, y les escribió a sus amigos más queridos acerca de la Guerra Civil Norteamericana.
>
> Me pregunto qué hubiera pensado de nosotros; y me pregunto qué pensamos de él. Y luego su conciencia moral: increíble. No hay duda acerca de su bondad moral. Y, no obstante, todo esto es tan terriblemente deprimente: no hay intimidad, no hay ninguna audacia clara, vigorosa. ¡Oh!, supongo que tuvo intimidad, pero no parece haber tenido nada de qué ser íntimo excepto sus dudas religiosas. Y realmente

debió haber pasado sobre eso un poco pronto; porque sabía perfectamente bien desde el comienzo que la cosa no era verdadera. La última parte toda es acerca de los fantasmas y el señor Balfour. Nunca he encontrado un libro tan aburrido, tan absorbente.[3]

No obstante, Keynes y sus amigos, desde luego, tenían otro santo propio, y uno igualmente involucrado en la filosofía moral. Keynes le había escrito a Lytton Strachey justamente un mes antes:

Estoy estudiando ética para mi servicio civil.

Es *imposible* exagerar la maravilla y *originalidad* de Moore; las personas ya están empezando a hablar como si fuera solamente una especie de ecléctico destazador de la lógica. ¡Oh! ¿Por qué no pueden ver?

Cuán sorprendente es pensar que nosotros y solamente nosotros sabemos los rudimentos de una verdadera teoría de la ética, pues nada puede ser más cierto que el que el amplio bosquejo es verdadero. ¿Qué está haciendo el mundo? Es extremadamente bueno traerlo a casa para leer libros escritos antes de P. E. Incluso, empiezo a estar de acuerdo con Moore acerca de Sidgwick: que fue una malvada persona *edifactious* [edificadora de edificios].[4]

En tanto que esto no es meramente acerca de la personalidad de Moore, es acerca de «P. E.», el famoso libro que había producido en 1903, *Principia Ethica*, un libro todavía mucho más leído que *The Methods of Ethics*—o al menos partes de él lo son, de hecho, las partes equivocadas—. Hay algunos méritos, ciertamente, que son de un tipo inconcebible en la obra de Sidgwick, y que principalmente provocaron la admiración de Keynes: un tono intensamente conversacional, en ciertos puntos, una presencia inmediatamente persuasiva. Sidgwick nunca suena así.

Pero en otros respectos, especialmente en el argumento, *Principia Ethica* no es un libro tan admirable como *The Methods of Ethics*. De hecho, a pesar de algunas diferencias fundamentales en sus conclusiones, gran parte de él, en realidad, proviene de Sidgwick, mientras que Moore simplemente ignora un número de dificultades que Sidgwick, usualmente de modo correcto, pensó que había identificado. Ciertamente, no fue ningún mérito teórico de *Principia Ethica* en comparación con *The Methods of Ethics* lo que debió haber persuadido a Keynes de que era la obra más valiosa. Ni, realmente, debe haber sido que la obra de Moore era la más radical espiritualmente. Ciertamente parecía serlo: tanto en los valores que abrazaba, como el modo en que se explayó acerca de ellos, fue mucho menos intimidantemente honesto que Sidgwick; pero ello se debió en buena parte a un cambio en el tiempo y el temperamento. Como muestran las observaciones mismas de Keynes, no había ya más *duda* en el mundo de *Principia Ethica* que en el de *The Methods of Ethics*—y quizá en ciertos modos menos duda— acerca de los sólidos fundamentos de toda la empresa.

Es una crítica común a *The Methods of Ethics* que es extremadamente aburrido. Roy Harrod escribió (p. 76): «Recuerdo a Alfred Whitehead diciéndome que había leído *The Methods of Ethics* cuando era joven y que lo encontró tan tedioso que había sido disuadido de volver a leer jamás cualesquiera libros sobre ética desde entonces». Los defensores de Sidgwick estos días tienen una tendencia a replicar a esta acusación en el estilo general del abogado experto en libelos, al efecto de que, primeramente, no es

verdad, y segundo, si es verdad, está justificado por su nada exhibicionista preocupación para aclarar las cosas en detalle. La verdad es, primero, que gran parte de él es aburrido; segundo, que no todo lo es. Hay momentos distintivos de tensión que crecen y se desprenden de los pasajes de ese mismo aburrimiento. Uno podría decir, desde luego, que la abrumadora peculiaridad inglesa de este libro se extiende, incluso, a una similitud con un encuentro de críquet, que tiene la muy sofisticada característica de que uno sólo puede apreciar el detalle importante de la monotonía que se encuentra frente a uno en un momento determinado porque uno entiende momentos remotos e hipotéticos de emoción que podrían surgir de él. En tercer lugar, el hecho de que una larga porción de *The Methods of Ethics* sea aburrida no es lo más importante acerca de él. Ni siquiera es el hecho negativo más importante acerca del mismo, porque lo que es más profundamente erróneo de él emerge en los trozos más interesantes. Aun así, no obstante, sigue siendo verdad que hay algo revelador acerca de lo aburrido, y que tiene cierta cualidad que constituye un quieto y sostenido comentario sobre lo que está mal de la obra.

Aquí tenemos que recordar uno o dos puntos acerca de cómo está configurado el libro. Los «métodos de la ética» a los cuales se refiere el título son el egoísmo, el intuicionismo y el utilitarismo. Como admite Sidgwick, tan sólo llamar egoísmo a un método de *la ética* puede parecer, más bien, conducente a error, puesto que el egoísmo puro se contrasta fácilmente con la idea misma de una perspectiva ética. Pero Sidgwick deja enteramente en claro de qué está hablando, y ésta es, de hecho, una de las mejores características de su empeño. Como Platón y Aristóteles, de quienes dijo que «a lo largo de una gran parte de la obra presente» su influencia había sido «mayor que la de cualquier escritor moderno»,[5] consideraba que la cuestión fundamental de la ética es «¿de qué modo es razonable o racional vivir?», una cuestión a la cual el egoísmo podría concebiblemente resultar que le provee la respuesta. Si ha de ser adoptada alguna respuesta moral o distintivamente ética (en el sentido más estrecho) a esa pregunta, entonces tiene que abrirse paso confrontando el egoísmo tanto como respuestas alternativas del tipo moral, no egoísta.

La tarea de adjudicar por la sola razón lo que les corresponde al egoísmo y a la moralidad fue tal que Sidgwick no iba a pretender haberla logrado consumar.[6] Se quedó con la sospecha de que sólo podría lograrse recurriendo a principios religiosos, y ésos eran principios que ni pensaba apropiado introducir en una ciencia de la ética —que él concebía, distintiva y más bien originalmente, a una luz secular— ni en los cuales estaba él mismo dispuesto a poner suficiente fe.

Lo que sí sintió que había logrado con *The Methods of Ethics* fue una demostración de que, en cualquier caso, la opción moral debiera asumir la forma de la teoría utilitarista. Al llegar a esta conclusión se involucró en una exploración extensa de la moralidad del sentido común, en la que exhibió gran parte del pensamiento moral cotidiano o, en cualquier caso, aquellas conclusiones y argumentos que podrían encontrar favor con lo que llama de varias maneras personas educadas, cultas, inteligentes o moralmente sensibles. El acento principal de esto es señalar lo dudoso, poco claro e incierto de

mucho de este pensamiento, y la dificultad de derivar sus conclusiones a partir de cualquier conjunto de principios claro y limitado.

Es la meta de derivar estas conclusiones a partir de tales principios lo que da sentido a la etiqueta que Sidgwick adjunta a la sección del libro en que investiga la moralidad del sentido común. Es la sección que se supone que exhibe el método de «la ética intuicionista». Es importante al tratar de seguir el pensamiento de Sidgwick ver lo que esta etiqueta implica y no implica. Algunos escritores de ética, incluyendo algunos posteriores a Sidgwick y, desde luego, el mismo Moore, dieron mucha relevancia a la noción de la intuición, viéndola como una especie particular de capacidad mental para discernir verdades éticas fundamentales; y los argumentos acerca de la existencia o posibilidad de una facultad de ese tipo han ocupado mucho espacio en la literatura sobre filosofía moral. Éstos han estado ocupados, por así decirlo, con la teoría del conocimiento moral. Sin embargo, Sidgwick en realidad no está muy interesado en este aspecto de la cuestión, a la cual él considera como parte de la «psicología» de la ética; y al no estar muy interesado en ella, es seguido de manera destacada por algunos escritores contemporáneos tales como, notablemente, Rawls.

Al hablar acerca del «intuicionismo» Sidgwick se ocupa principalmente de un método: el método, a grandes rasgos, que toma a las convicciones reflexivas o incluso a las relativamente irreflexivas del pensamiento moral cotidiano y las usa para alcanzar verdades morales básicas y supuestamente ciertas o, también, alcanzar conclusiones acerca de casos no familiares. Sin embargo, hay algunas ambigüedades importantes en cuanto a qué tan ambiciosamente ha de ser adoptado tal método. Cuando se toma de la manera menos ambiciosa, se parece mucho a la manera en que la gente generalmente procede, usando algunos casos para pensar acerca de otros, y no sorprendiéndose inmensamente si, como siempre sostuvo Aristóteles y los resultados de las reflexiones de Sidgwick ilustran, no han de encontrarse en el pensamiento cotidiano principios morales muy definidos, claros y carentes de excepciones.

Sidgwick, sin embargo, encuentra en esto un reproche a la moralidad del sentido común; aunque, como veremos posteriormente, puede ser que lo encuentre como un reproche a esa moralidad sólo si la moralidad del sentido común es vista bajo una cierta luz, como autosuficiente. Muy ciertamente encuentra en ello un reproche a cualquier *teoría* que trate de derivar a partir de esa moralidad un conjunto de principios morales claros, definidos y ciertos que serían lo suficientemente específicos para decidir casos inciertos. Él llama a la perspectiva que pretende hacer eso *intuicionismo dogmático*.[7] Tiene menos seguridad de la que podría tener acerca de en qué podría consistir el éxito de esa postura, pero tiene la seguridad de que fracasa.

Sin embargo, hay otro nivel de intuicionismo, más alto, acerca del cual Sidgwick adopta una perspectiva diferente. Éste, dice, «brota de la exigencia de encontrar alguna explicación más profunda de por qué la conducta comúnmente juzgada como correcta lo es: si bien acepta que la moralidad del sentido común es sólida en lo principal, aun así intenta encontrar para ella una base filosófica que ella misma no ofrece». Iguala con tal intento la meta de obtener uno o más principios «más absoluta e innegablemente

verdaderos y evidentes, a partir de los cuales las reglas actualmente aceptadas podrían ser deducidas, o bien precisamente como son comúnmente recibidas o bien con ligeras modificaciones y rectificaciones» (p. 102).

La conclusión que finalmente alcanza Sidgwick es que esta tarea puede, de hecho, ser llevada a cabo; se refiere a la tarea de empezar a partir de la opinión moral recibida, justificar y explicar gran parte de ella en términos de algunos principios más generales y aplicar aquellos mismos principios generales como una manera de criticar algunas otras partes de la opinión recibida que no están coherentemente unidas con el resto. Esto, cree, puede hacerse, pero piensa que puede hacerse sólo a través de los principios del utilitarismo. Desde luego, al final piensa que el contraste entre intuicionismo y utilitarismo está incorrectamente trazado, puesto que el único modo de alcanzar correctamente el objetivo intuicionista es con referencia al utilitarismo, y la única justificación del utilitarismo mismo es, como veremos, dependiente de ciertos principios generales que son intuitivos. Una dificultad del libro es que está formado por una distinción entre el método intuicionista y el método utilitarista, la cual en un último nivel Sidgwick finalmente rechaza.

Pienso que es esta característica estructural del libro, el hecho de que su diseño no esté en realidad muy bien ajustado a sus conclusiones, lo que ayuda a hacer algo de él tan aburrido, en particular esta encuesta de opinión del sentido común. Hay otras razones también. Es una característica general del libro que la explicación de la moralidad del sentido común es muy lineal, y carece de cualquier sentido de la posibilidad de tradiciones morales alternativas o de la idea de que ciertas perspectivas morales de la opinión contemporánea cultivada podrían representar intereses menos amplios que los de la sociedad o de la humanidad como un todo. Sudiscusión, por ejemplo, de la ética de obtener una ganancia financiera a partir de personas que se hallan en una situación desventajosa es un ejemplo en el que la noción misma de *sentido común* exige ser examinada de modos en los que Sidgwick nunca la examina. Las discusiones de moralidad sexual, otra vez, aunque se vuelven ligeramente más aventuradas conforme nos movemos del intuicionismo al utilitarismo, continúan haciendo un uso bastante acrítico de la noción de pureza que, sin duda, es parte de lo que Bloomsbury encontró opresivo y enrarecido.

La carencia de cualquier perspectiva no moral sobre la moralidad de su tiempo es una característica de la obra en general. La falla estructural que mencioné antes aparece más bien en esto, que el único ejemplo de una estructuración teórica de la moralidad cotidiana que al final se nos da en el libro es el ejemplo utilitarista mismo. Cuando Sidgwick está discutiendo, en la sección intuicionista del libro, un método intuicionista que es, en ese punto, supuestamente *distinto* del utilitarista, no hay un conjunto fijo de expectativas en contra de las cuales estén siendo sometidas a prueba las opiniones de sentido común, en términos de coherencia, determinación e integridad. Se nos recuerda constantemente que hay varios tipos de casos para los cuales el sentido común no parece proveer una respuesta absolutamente clara y sin ambigüedad. Pero necesitamos alguna explicación acerca de qué tipo de teoría intuicionista se halla, como un ideal, en cuestión; y en

ausencia de eso no tenemos un sentido que nos guíe sobre cuán decepcionados debiéramos quedar por la ausencia de estas respuestas claras y sin ambigüedad. Sin la noción guía —y también, como lo he dicho, sin sentido alguno de la posibilidad de que causas sociales o económicas pudieran haber jugado alguna parte en todo esto—, la vereda de consideraciones de sentido común no concluyentes y de cuestiones de sentido común no resueltas está destinada a dejar una impresión más bien desalentadora.

Si bien Sidgwick criticaba a aquellos que querían acercarse a una moralidad racional distinta del utilitarismo, es muy importante destacar que, no obstante, compartía su aspiración a una moralidad racional. La meta de poner «en forma científica la moralidad del sentido común» (p. 338) también era su meta, y compartía con esos intuicionistas el deseo de ser capaz de responder a preguntas morales de juicio con un «principio claro y aceptado» (p. 249 y otras). Es muy revelador de su propia perspectiva el que pregunte, justo antes de empezar su tratamiento del utilitarismo (p. 406): «Si no hemos de sistematizar las actividades humanas tomando la felicidad universal como su fin común, ¿sobre qué otros principios hemos de sistematizarlas?»

En 1864, 10 años antes de la publicación de *The Methods of Ethics*, había escrito (Schneewind, p. 44): «Espero alguna medida de desarrollo religioso y moral, pero no he de mover un dedo para comprimir el mundo en un sistema, y al presente no parece como si fuese a armonizarse sin compresión». No obstante, en *The Methods of Ethics* ciertamente llegó a pensar que se necesitaba un sistema que idealmente poseyera las propiedades de claridad, poder de reflexión y consistencia, y que fuera tal como para concitar el acuerdo general de las personas carentes de prejuicios. La noción de que es eso lo que la filosofía moral debiera producir, y de que es eso lo que le da poder para combatir lo irracional, lo meramente personal y lo meramente habitual, es algo que todavía tiene mucho ascendiente entre nosotros.

Ningún sistema tal puede ser derivado, concluye Sidgwick, mediante el método intuicionista, en tanto se vea que ese método opera en un nivel suficientemente bajo de generalidad, considerando meramente principios cotidianos de acción o modelos cotidianos de conducta virtuosa. Las consecuencias de eso, se nos ha mostrado a través de la larga encuesta de opinión de sentido común, son demasiado frecuentemente conflictivas, poco claras y no concluyentes. Sin embargo, si nos movemos a un nivel más alto de generalidad, hay algunos principios que, cuando reflexiona sobre ellos, Sidgwick encuentra que poseen una certeza geométrica, y que él cree que pueden concitar el asentimiento universal. Éste es el nivel de lo que, como acabamos de ver, él llama «intuicionismo filosófico», donde se requiere la intuición para allegarnos no solamente proposiciones de un tipo muy abstracto y general, que necesitarán interpretación para darnos resoluciones definidas de nuestras dificultades morales. Nos ofrece tres principios fundamentales. De hecho, aparecen en una variedad de formulaciones, y se podría gastar una gran cantidad de esfuerzo discutiendo cómo es que aquellas varias formulaciones se relacionan entre sí. Eso, sin embargo, no importa para nuestro propósito presente.

El primer principio se halla estrechamente relacionado con ese ítem familiar, la regla de oro «Haz a otros lo que quisieras que te hagan a ti»: una de las formulaciones de

Sidgwick es: «Si un tipo de conducta que es correcta (o incorrecta) para mí no es correcta (o incorrecta), para otro debe ser sobre la base de alguna diferencia entre los dos casos, más allá del hecho de que él y yo somos personas diferentes».

El segundo de los principios básicos de Sidgwick es un principio sustantivo de prudencia: lo que éste dice es que es racional perseguir «el bien propio en general», donde «en general» implica que debiéramos tener una «preocupación imparcial por todas las partes de nuestra vida consciente», y «de aquí en adelante *como tal* ha de ser considerado ni más ni menos que el ahora». Sidgwick explica (p. 381):

> No se pretende, desde luego, que el bien del presente no pueda ser razonablemente preferido al del futuro tomando en cuenta su más grande certeza: o, nuevamente, que una semana dentro de 10 años no pueda ser más importante para nosotros que dentro de una semana a partir de ahora a través de un incremento de nuestros medios o capacidades de felicidad. Todo lo que el principio afirma es que la mera diferencia de prioridad y posteridad en el tiempo no es un fundamento razonable para tener mayor consideración por la conciencia de un momento que por la de otro.

Una consecuencia de este principio es que «un bien presente más pequeño no ha de preferirse a un bien futuro mayor (tomando en cuenta la diferencia de certeza)».

Este principio de imparcialidad a lo largo del tiempo de la vida de uno es un ejemplo interesante de lo que Sidgwick quiere de un principio intuitivo, puesto que ciertamente no es tautológico, y muchas personas lo encuentran completamente autoevidente. Desde luego, es justo decir que casi todo el que está de acuerdo con él lo encuentra completamente autoevidente. Sin embargo, el problema es que el mundo también contiene un grupo de personas, quizá distinguidas de las primeras sobre la base del temperamento, que lo encuentran en un grado igual autoevidentemente falso. Yo en lo personal estoy convencido de que cualesquiera que sean los méritos que tal principio de prudencia imparcial pueda tener, ciertamente no es una mera derivación a partir de la noción de racionalidad práctica, y en verdad requiere la introducción de una actitud especial hacia la vida propia y hacia el futuro de uno. Si esto es así, es una grande e interesante cuestión, que ya no puedo abordar aquí. La única observación que haría acerca de ella es que la discusión que hace Sidgwick de la misma, y, desde luego, casi toda la extensa discusión sobre ella en la literatura reciente, han dado por sentada una gran falsedad, a saber, que la longitud de tiempo sobre la cual esta prudencia ha de ser ejercitada —la extensión de la propia vida consciente de uno— es algo que se da independientemente del razonamiento prudencial propio o de otro razonamiento práctico: no es un asunto sujeto al control de uno. Esto es consistente para Sidgwick, quien, al menos en *The Methods of Ethics*, incuestionablemente acepta sin ningún comentario, en absoluto, una prohibición sobre el suicidio. Otros que no suscriben esa restricción debieran por esta razón, así como por varias otras, echar otra mirada sobre esa suposición.

El tercero de los principios básicos de Sidgwick que supuestamente atraen el consentimiento de todas las personas reflexivas nos hace aterrizar sin ambigüedad en el territorio de la moralidad. Escribe (p. 382):

> Hasta aquí hemos estado considerando solamente el «Bien en General» de un individuo único, pero así como esta noción está construida por comparación e integración de los diferentes «bienes» que se suceden en la serie de nuestros estados conscientes, así hemos formado la noción de Bien Universal por comparación e integración de los bienes de todas las existencias humanas —o perceptoras— individuales. Y aquí nuevamente, justo como en el caso anterior, al considerar la relación de las partes integrantes con el todo y entre sí, obtengo el principio autoevidente de que el bien de cualquier individuo no es de mayor importancia, desde el punto de vista (si puedo decirlo así) del universo,[8] que el bien de cualquier otro […] y me resulta evidente que como ser racional estoy destinado a buscar el bien generalmente —en tanto que sea asequible a mis esfuerzos—, no meramente una parte particular de él.

Esto, entonces, arroja un principio de benevolencia universal en el sentido de que «cada quien está moralmente destinado a considerar el bien de cualquier otro individuo tanto como el propio, excepto en tanto que juzga que es menor cuando se le mira imparcialmente, o menos ciertamente conocible o asequible para él».

«En consecuencia» —escribe Sidgwick— «encuentro que llego, en mi búsqueda de intuiciones realmente claras y ciertamente éticas, al principio fundamental del utilitarismo» (p. 387). Sidgwick, de hecho, piensa que todavía hay una tarea que ha de ser realizada, para demostrar que el conjunto de principios que ha identificado determina de manera única al utilitarismo como la teoría ética capaz de sistematizar nuestras intuiciones morales; tal es la identificación de lo que en este argumento ha sido llamado el bien universal con la felicidad universal. Éste es, por una razón más bien técnica, más un problema para Sidgwick que para un teórico moderno en un punto comparable en el argumento. Aunque las concepciones de Sidgwick sobre el tema de la felicidad son muy complejas, él cree fundamentalmente, en la tradición de Bentham y Mill, que la felicidad ha de interpretarse en términos de placer, y el placer es un tema sobre el cual tiene algunas concepciones complejas. Sin embargo, es más probable que un utilitarista moderno interprete el fin último al cual la tradición da el nombre de «felicidad» en términos de satisfacción de deseos o alguna noción tal como la preferencia racional. Cuando se ve en estos términos, las tres premisas de Sidgwick parecen ofrecernos el utilitarismo virtualmente de manera inmediata. Cuando, motivados por la benevolencia universal, estamos preocupados por el bien de cada persona, se nos requiere que nos preocupemos por la misma cosa por la que cada una de aquellas personas tiene que preocuparse prudencialmente en su propio caso, así que será precisamente algo como los objetivos o el conjunto de preferencias racionalmente organizado de cada persona lo que se convertirá en la materia prima de la suma aditiva del bien universal. Desde luego, el hecho de que se asuma de entrada que aquello con lo que estamos ocupados es una suma aditiva, y de que el bien universal se entienda ya como algo que puede ser globalmente valorado de algún modo tal, muestra qué tanto los tres axiomas de Sidgwick determinan ya que el sistema que va a satisfacer estas condiciones haya de ser una especie de utilitarismo. También debiera hacer que nos preguntemos, una vez más, qué tanto los axiomas tienen que ser aceptados como racionalmente inevitables.

Regresaré a decir algo acerca del mérito de los axiomas, en particular el último, que es el que tanto nos entrega distintivamente la moralidad como también nos entrega esta moralidad distintiva. Sin embargo, hay una cosa más y muy importante por decirse

primero acerca del modo en que Sidgwick efectivamente procede a aplicar el sistema utilitarista al que ha arribado ahora. Es extremadamente distintivo de su sistema: es lo que le permite, más que cualquier otra cosa, reconciliar su sistema con áreas extensas de moralidad del sentido común; y es lo que muy particularmente trae a la luz, desde mi punto de vista, una falla básica no solamente en sus resultados sino también en su aproximación. Ésta es la insistencia de Sidgwick, perfectamente correcta en sí misma, en que no puede ser un resultado deseable de un sistema moral el que implique que las acciones debieran siempre ser tomadas como el resultado del cálculo racional consciente sea de prudencia o de bien universal. Ha sido una antigua objeción al utilitarismo que podría conducir a una negación de todos los afectos naturales y al sofocamiento del impulso y la espontaneidad en aras de un espíritu calculador dirigido al bien universal. Como bien lo ha mostrado Schneewind, esta objeción fue, de hecho, en mucho mayor grado planteada por Godwin que lo que lo fue por Bentham; la determinación ferozmente racional de Godwin de respetar casi cualquier consideración que no fuera la que un ser humano ordinario pudiera encontrar convincente causó considerable daño a la imagen del utilitarismo, al mismo tiempo que fue algo de acuerdo con lo cual Godwin nunca pudo vivir, incluso cuando hubo adoptado concepciones más moderadas en sus años postreros. Sidgwick vio este problema y adoptó pasos resueltos para evitarlo. Vio que desde el punto de vista del utilitarismo debe ser simplemente una pregunta empírica qué motivaciones conducen realmente al bien más grande; y, en particular, si es probable que la motivación de pensar acerca del bien más grande conduzca al bien más grande. La conciencia utilitarista, entonces, es convertida en un ítem problemático acerca del cual es necesario pensar, y es al menos perfectamente posible —y Sidgwick claramente lo considera como verdadero— que la conciencia utilitarista no debiera, al menos en muchos ámbitos de la vida, ser alentada en exceso. Desde luego, esto no es meramente un punto acerca de la conciencia utilitarista, aunque muy fuertemente se aplica a ella: es un punto acerca de la racionalidad de la deliberación entera. Como lo dice Sidgwick (p. 345), los dictados de la razón debieran ser siempre obedecidos, pero no se sigue que el dictado de la razón sea siempre un bien.

A partir de estas consideraciones Sidgwick puede ofrecer una explicación utilitarista de varios valores, particularmente de cosas tales como disposiciones de carácter y acción, de las que frecuentemente se piensa que tienen un valor intrínseco o no utilitarista. Incluyen cosas tales como la disposición a decir la verdad, a ser leal a los amigos, a sentir un afecto particular y una preocupación por los propios hijos, y otros ítems. Tal explicación desempeña un gran papel en el desarrollo de la tarea que Sidgwick asigna a la teoría utilitarista: la de explicar y también en algún sentido justificar varias partes de la moralidad del sentido común que pudieran a primera vista no parecer de inspiración utilitarista, y que, desde luego, no les han parecido a los intuicionistas que son de esa inspiración, puesto que fueron constantemente citadas como contraejemplos de la perspectiva utilitarista. Los valores de la justicia, de decir la verdad, del afecto espontáneo, y así consecutivamente, fueron todos ítems que parecía que no podría suscribir el utilitarismo cabal. Pero si no es solamente permisible sino, incluso (de

acuerdo con Sidgwick), muy importante considerar el valor utilitario de un estado de cosas en que las personas tienen aquellas disposiciones, entonces la justificación utilitarista podría extenderse mucho más lejos de lo que se hubiera pensado originalmente.

El negocio de proveer estas explicaciones o justificaciones es, en Sidgwick, conducido de un modo ligeramente vago, y, de una manera que es compartida por gran número de escritores utilitaristas posteriores, hace un uso muy caballeroso de lo que se supone que son hechos evidentes, que en algunos casos pueden provocar con mucho la misma duda que las disposiciones o reglas que son invocados para justificar. Su explicación del doble estándar en moralidad sexual, para regresar a un ejemplo anterior, hace uso de algún material bastante ideológico acerca de las diferencias entre los sexos (lo que no sorprende), así como acude a nociones tales como «el contagio de la falta de castidad» (p. 452). Al perseguir su proyecto de develar lo que él llama el «utilitarismo inconsciente» (p. 454) de la moralidad del sentido común —una frase que de por sí plantea algunos asuntos extremadamente urgentes en la filosofía de la explicación social—, él también es a veces culpable de un error que, nuevamente, aparece en escritores posteriores; éste es el de inferir que, debido a que las consideraciones de utilidad o de la más grande felicidad son muy frecuentemente utilizadas para resolver un conflicto entre otros dos valores, entonces se sigue que aquellos valores deben ser todo el tiempo directa o indirectamente expresiones del fin de la utilidad o de la mayor felicidad. Esto simplemente no se sigue.

Pero los problemas más interesantes que surgen del tratamiento de Sidgwick yacen no tanto en estas características estándar de la empresa utilitarista, cuanto en la concepción que su teoría requiere que adoptemos sobre estas varias disposiciones. No es de sorprender que Sidgwick tenga que tratar estas disposiciones, cuando está hablando acerca de ellas teóricamente, de un modo muy instrumental, y los argumentos que produce acerca de ellas son muy lineales. Las disposiciones son consideradas justamente como una herramienta para generar ciertas acciones, y esas acciones, al final, como los medios por los cuales la razón práctica produce ciertos estados de cosas, aquellos que abonan más al bien universal. Así es como se ven aquellas disposiciones cuando son vistas desde fuera, desde el punto de vista de la conciencia utilitarista teleológica. Pero no es necesario usualmente como se ven desde adentro; y, desde luego, lo que el argumento utilitarista puede muy bien arrojar es la conclusión de que *no* debieran verse así desde adentro. Ciertamente es empíricamente posible, y sobre las líneas del argumento de Sidgwick debe ser verdadero, que las disposiciones harán la tarea que la teoría utilitarista les ha asignado sólo si los agentes que poseen aquellas disposiciones no ven su propio carácter de manera puramente instrumental, sino que ven el mundo desde el punto de vista de ese carácter. Más aún, aquellas disposiciones requieren que vean otras cosas bajo una luz no instrumental. Aunque el utilitarismo usualmente se desentiende del hecho, son disposiciones no simplemente de acción, sino de creencia y juicio; y se expresan precisamente al atribuir valor intrínseco y no instrumental a varias actividades y relaciones tales como el decir la verdad, la lealtad, y así consecutivamente. Desde luego,

si Sidgwick está en lo correcto al decir que la teoría utilitarista explica y justifica áreas de la moralidad cotidiana más grandes de lo que habían supuesto los intuicionistas, y que ha tenido éxito en su proyecto de reconciliar el utilitarismo y el intuicionismo explicando en términos utilitaristas algunos de los fenómenos sobre los cuales los intuicionistas fueron de lo más insistentes, si esto es así, entonces *debe* ser que en el mundo real las disposiciones se presentan en efecto a sus posesores, y también presentan otras características del mundo, bajo esta luz no instrumental. Fueron estos posesores los que, debido a que tenían estas disposiciones, estaban tan fuertemente dispuestos a rechazar el utilitarismo y a insistir en el valor intrínseco de estas acciones y fines distintos del bien universal.

Se sigue que hay un hiato o dislocación profundamente incómodo en este tipo de teoría entre el espíritu que es supuestamente justificado y el espíritu de la teoría que supuestamente lo justifica. El hiato no es muy claramente percibido, si es que lo es en absoluto, por Sidgwick, ni, desde mi punto de vista, es entendido en su importancia plena o en absoluto adecuadamente por teóricos posteriores que han adoptado en gran medida la posición de Sidgwick. Tanto en el caso de Sidgwick como en el de ellos, hay una distinción que tiene el efecto de ocultarles esta misma área profunda de dificultad: una distinción entre la teoría y la práctica. Esa distinción, aunque se usa regularmente, permanece notablemente no examinada en esta tradición de la filosofía; y, de hecho, creo que si es examinada, se encontrará que no tiene, en estas conexiones, virtualmente ningún poder salvador en absoluto.

Se halla, primeramente, la pregunta de la práctica del teórico mismo. Se puede presumir que el teórico —al menos como una primera presunción— posee las disposiciones de las cuales a un nivel teórico también posee la justificación utilitarista. Así, en su mente al menos, la conciencia inherente a estas disposiciones, la de que están dirigidas a objetos de valor intrínseco, tiene que coexistir con la conciencia de su justificación, la de que tanto ellas como los objetos a los que están dirigidas no tienen un valor intrínseco sino solamente instrumental. Las condiciones de esta supuesta coexistencia no son de ninguna manera fáciles, y difícilmente son jamás puestas en claro por los escritores utilitaristas.

La falla de Sidgwick al confrontarlas se ilustra con el pasaje bastante famoso en el que discute algo que desde un punto de vista utilitarista ciertamente está en lo correcto al discutir, a saber, si la teoría utilitarista es algo que debiera hacerse conocer. Ha estado discutiendo excepciones a las reglas generales:

> […] el utilitarista puede no tener dudas de que, en una comunidad que consiste generalmente de utilitaristas ilustrados, estos fundamentos para un tratamiento ético excepcional serían considerados como válidos; no obstante, él puede, como he dicho, dudar si la regla más refinada y complicada que reconoce tales excepciones es apropiada para la comunidad en que está realmente viviendo; y si no es probable que el intento de introducirla haga más daño al debilitar la moralidad en curso que bien al realzar su calidad. Suponiendo que surgiera tal duda […] se hace necesario que el utilitarista considere cuidadosamente la medida en que es probable que su consejo o ejemplo influencien a personas para quienes serían peligrosos: y es evidente que el resultado de esta consideración puede en buena medida depender del grado de publicidad que le dé al consejo o al ejemplo. Así, sobre la base de principios utilitaristas, podría ser correcto hacer y

recomendar en privado, bajo ciertas circunstancias, lo que no sería correcto defender abiertamente; puede ser correcto enseñarles abiertamente a un conjunto de personas lo que sería erróneo enseñarles a otras; y puede ser concebiblemente correcto hacer, si puede hacerse en relativo secreto, lo que sería erróneo hacer ante el mundo […] Estas conclusiones son todas de un carácter paradójico: no hay duda de que la conciencia moral de un hombre común y corriente repudia ampliamente la noción general de la moralidad esotérica, que difiriere de la que se enseña popularmente; y habría un acuerdo común de que una acción que sería mala si se hace abiertamente no se vuelve buena por hacerla en secreto. Podemos observar, sin embargo, que hay razones fuertemente utilitaristas para mantener generalmente esta última opinión común […] Así, la conclusión utilitarista, cuidadosamente formulada, parecería ser ésta: que la opinión de que el secreto puede hacer que sea correcta una acción que de otro modo no lo sería debiera ser mantenida comparativamente en secreto; y de modo similar parece conveniente que la doctrina de que la moralidad esotérica es conveniente debiera ser mantenida como esotérica. O si este ocultamiento es difícil de mantener, sería deseable que el sentido común repudiara las doctrinas que se ha juzgado conveniente que se confinen a unos cuantos ilustrados. Y así, un utilitarista puede desear razonablemente, sobre principios utilitaristas, que algunas de sus conclusiones sean rechazadas por la humanidad en general; o incluso que los vulgares se mantengan alejados de su sistema como un todo, en tanto que la inevitable indefinición y complejidad de sus cálculos hacen que sea probable que conduzca a resultados malos en sus manos [pp. 489-490].

Según este tipo de explicación, el utilitarismo emerge como la moralidad de una élite, y la distinción entre teoría y práctica determina que una clase de teóricos sean distintos de otras personas, teóricos en cuyas manos la verdad de la justificación utilitarista de disposiciones no utilitaristas sería responsablemente desplegada. Esta perspectiva está lo suficientemente de acuerdo con los importantes orígenes coloniales del utilitarismo. Esta versión puede ser llamada «utilitarismo de la Casa de Gobierno». Sólo en parte aborda el problema, puesto que no es generalmente verdad, y, desde luego, no era verdad de Sidgwick, que los utilitaristas de este tipo, aunque sean teóricos, estén dispuestos ellos mismos a vérselas sin las útiles disposiciones en absoluto. Así que ellos todavía tienen algún problema para reconciliar las dos conciencias en sus propias personas —aunque los vulgares son relevados de ese problema, puesto que no son agobiados con la plena conciencia de la justificación utilitarista—. Más aún, es improbable que el utilitarismo de la Casa de Gobierno, al menos de una forma muy abierta, se recomiende a sí mismo hoy.

Una versión más popular ahora es identificar la distinción requerida entre teoría y práctica como una distinción entre el *tiempo* de teorizar y el *tiempo* de la práctica, y usar esa noción, exhibida en la filosofía moral por Butler, de la «hora de la serenidad» en que el moralista filosóficamente dispuesto reflexiona sobre sus propios principios y práctica. Hay problemas, no menos graves, con ese modelo, problemas que, de hecho, se vuelven más y más profundos entre más piensa uno, en alguna hora de serenidad apropiada. Se halla la artificialidad relativamente directa de suponer que el compromiso completo que se requiere con los valores de la amistad, la verdad o lo que sea, puede ser meramente alternado, en un horario prescrito por la calma o la actividad, con un conjunto extraño de reflexiones. En un nivel mucho más interesante, el modelo implica una concepción extremadamente ingenua de lo que está sucediendo en la hora de serenidad misma. Se supone que es la serena actividad de teorizar la que le mostrará a uno mismo el valor verdadero de las propias disposiciones y reacciones de uno, donde quiero decir, por su valor «verdadero», el valor que realmente tienen para uno. ¿Debiera ser éste diferente

del valor que uno realmente cree que tienen, cuando uno no está reflexionando sobre el valor que uno cree que tienen? La idea de que la reflexión serena y articulada debiera revelar con autoridad la estructura de los valores propios no es una creencia muy sofisticada. Más aún, puede verse que está ejecutando una función.

Los utilitaristas presentan de modo estándar las reacciones morales cotidianas no educadas como si éstas al menos presentaran un problema de justificación, y como si corrieran un serio riesgo de resultar, una vez que son desenmascaradas, meros prejuicios que debieran ser desechados a la luz de la razón utilitarista. Pero es al menos tan plausible, y la historia del tema sugiere muy fuertemente que es verdadero, que los razonamientos teóricos de la hora de serenidad son sólo sustentados y dirigidos por algún sentido de la configuración moral del mundo en tanto que ésta es provista por las disposiciones cotidianas. La creencia de que uno puede mirar a todas las disposiciones propias desde fuera, desde el punto de vista del universo, y que hacer eso está encarnado en una hora de serena reflexión personal, es una representación falsa de esa hora de serenidad. Lo que esa hora hace para uno puede no permitirle a uno que adopte el punto de vista del universo, sino encubrir el hecho de que las afecciones y las percepciones que significan mucho para uno bien podrían ser no sólo contingentes, sino también esencialmente incapaces de volverse totalmente transparentes a uno mismo.

Una sospecha relacionada con eso emerge, también, si uno se desplaza del estado de conciencia del teórico sidgwikiano al resultado de su teorizar. Aquí debemos recordar lo que fueron las objeciones al intuicionismo no reconstruido, y cómo iba a demandarse de la teoría ética que los conflictos, inconsistencias y oscuridades en el pensamiento cotidiano se resolvieran y se proveyera algún principio claro para responder a estas preguntas. Dejamos de lado en ese punto la pregunta de por qué se requerían estas mejoras intelectuales. La cuestión podría, desde luego, a duras penas parecer digna de preguntarse: se supondría que su respuesta generalmente yace, al menos en una medida importante, en la mejoría de la práctica. Si nuestra práctica puede ser relacionada con una teoría ética más completa y coherente, entonces las preguntas que en la práctica (o por lo menos en las partes más reflexivas de la práctica) exigen y no reciben una respuesta —como, por ejemplo, extender algún principio reconocido a un nuevo tipo de caso— pueden recibir alguna resolución racional. No obstante, en la explicación de Sidgwick del asunto es justamente muy poco claro, al final de la empresa, qué tanto hemos realmente avanzado hacia estos objetivos.

Hay más de una razón para esto. Antes que nada, nuestras oscuridades y conflictos generales y nuestro sentido de metas divergentes están muy ciertamente relacionados con las disposiciones de acción y juicio que realmente poseemos. Desde luego, en su tratamiento del intuicionismo dogmático, Sidgwick pone repetidamente en claro cómo es eso: son meramente estas varias virtudes, y varios ideales morales relacionados con ellas, los que dejan de arrojar resultados determinados en varios lugares donde espera tales resultados. No obstante, al final aprendemos que en realidad sirve a los fines del bien universal que tengamos estas disposiciones, y que sean expresadas en el campo de la práctica. Pero, si esto es así, entonces es en aras del bien universal como debiéramos

vivir en un mundo que se presenta en al menos muchos de estos modos como si planteara conflicto y divergencia de sentimiento.

Dicho de otro modo, resulta que estas disposiciones son un elemento muy valioso en el mundo de la práctica. Pero eso significa que las divergencias de sentimiento, y varios tipos de conflicto que fluyen de aquellas disposiciones, son parte del mundo de la práctica, y las respuestas que exigen tienen que provenir de impulsos que son parte de la situación tal como es realmente experimentada en el mundo de la práctica. Se sigue que una teoría que se halla ante la práctica, como lo está la de Sidgwick, no puede servir realmente para eliminar y resolver todos los conflictos y oscuridades en ese mundo de la práctica, aunque éstos *son* los conflictos de los que hubo queja cuando el método del intuicionismo fue objeto de una reseña desfavorable.

Es alguna conciencia, quizá, de este punto la que alienta otra característica del tratamiento de Sidgwick (nuevamente una característica que es exhibida en la obra de utilitaristas posteriores), a saber, que parece no importar mucho si el inmenso cálculo de la satisfacción aditiva no puede ser realmente llevado a cabo. «Tenemos que observar —escribe Sidgwick (p. 439)— que las dificultades que encontramos en el modo de determinar por el método intuicionista los límites y la relativa importancia de esos deberes son reducidas en el sistema utilitarista a dificultades de comparación hedonista.» De hecho, no se nos dan muchos ejemplos, y es difícil ver cómo podrían dársenos, de cómo aquellas comparaciones hedonistas realmente resuelven aquellos conflictos. En vez de ello, parece que es ese mismo hecho, la misma idea de que aquellos conflictos y oscuridades han sido reducidos a la comparación hedonista, lo que proporciona el consuelo intelectual. Parece que el teórico tiene ciertas expectativas de cómo debiera la práctica responder a la teoría, y entonces encuentra que son satisfechas de la mejor manera por un cierto tipo de *teoría* de lo que pudieran serlo por cualquier experiencia concreta de la práctica.

Algunos de los problemas presentados por el utilitarismo de Sidgwick y su necesidad de una disociación entre teoría y práctica, son peculiares de tal utilitarismo. Otros esquemas para la teoría ética podrían al menos satisfacer un test que, como hemos visto, Sidgwick notable y confesadamente reprobó (aunque parece no haberlo considerado como una falla): el test de estar *abierto;* el requerimiento, es decir, de que si la teoría en cuestión gobierna la práctica de un grupo dado, entonces debe ser posible que cada quien en ese grupo sepa que lo hace. La teoría de Rawls, por ejemplo, razonablemente introduce y pasa este test. No obstante, hay advertencias y, creo, lecciones finalmente negativas que la teoría de Sidgwick puede impartir a las teorías éticas en general, incluso a aquellas menos extravagantemente evasivas que las suyas.

Aquí tenemos que regresar al tercer axioma de Sidgwick, el principio de imparcialidad que decía que desde el punto de vista del universo el bien de cualquier individuo era igualmente valioso. Desde luego, Sidgwick mismo, como ya hemos explicado, inmediatamente se pone a revertir este acento, tan pronto como llegamos a la práctica:

> […] cada uno está moralmente destinado a considerar el bien de cualquier otro individuo tanto como el

propio, excepto en tanto que juzgue que es menos cuando es imparcialmente mirado, o menos ciertamente conocible o asequible por él. Observé antes que el deber de la Benevolencia tal como lo reconoce el sentido común parece quedarse un tanto corto ante esto. Pero pienso que puede ser justamente exigido a la explicación de esto que *prácticamente* cada hombre, incluso con una vista al Bien Universal, principalmente se ocupe de promover el bien de un número limitado de seres humanos, y eso generalmente en proporción a la cercanía de su conexión con él [p. 382].

El modelo es que yo, como teórico, puedo ocupar, si bien sólo temporal e imperfectamente, el punto de vista del universo, y ver todo desde fuera, incluyéndome a mí mismo y cualesquiera disposiciones, afectos o proyectos morales o de otra índole que pueda tener; y desde ese punto externo puedo asignarles un valor. La dificultad es, sin embargo, como ya hemos visto, que las disposiciones morales, y, desde luego, otras lealtades y compromisos, tienen una cierta profundidad o anchura: no pueden ser simplemente considerados, y menos que nadie por su poseedor, simplemente como herramientas para generar acciones o estados de cosas. Tales disposiciones y compromisos característicamente serán los que le den algún significado a la vida propia, y le den a uno alguna razón para vivirla; se puede decir de ellos, en varios grados y de manera diferente a lo largo del tiempo, que contribuyen a la identidad moral o práctica de uno. Simplemente, no hay un ejercicio concebible que consista que yo salga enteramente de mí mismo y desde ese punto de vista evalúe *in toto* las disposiciones, proyectos y afectos que constituyen la sustancia de mi propia vida.

Es significativo que éste no sea meramente el punto, análogo a una verdad importante en la filosofía de la ciencia, de que la posición cartesiana o el fulcro arquimedeano es imposible, y que uno solamente puede evaluar algunas creencias sobre la base de otras. Ello es claramente verdadero, y su análogo en el pensamiento moral, que algunos valores son necesarios para evaluar otros valores, también es verdadero. Pero ya se ha hecho lugar a *ese* punto en la teoría de Sidgwick. Hay una disposición evaluadora que uno lleva al punto de vista del universo —o quizá, uno pudiera decir, encuentra esperando allí, puesto que es la misma para todos—. Ésta es, simplemente, la disposición de benevolencia imparcial, o quizá, en otras versiones de la teoría ética, algún otro principio muy general de imparcialidad. Pero eso no responde al punto real, el cual se encuentra más bien en la *desanalogía* con la filosofía de la ciencia. Aunque uno no puede reconstruir un cuerpo científico de creencia empezando totalmente desde fuera de ella, no obstante es una meta, al reconstruirla, liberarse de la propia cosmovisión en el grado máximo desde la perspectiva peculiar a la situación histórica o local de uno: corregir el sesgo del observador y, lo que es más, tratar de ver el universo desde el punto de vista del universo, es decir, desde ningún punto distintivo de vista en absoluto. Algunos filósofos contemporáneos de la ciencia dirán, por supuesto, que este objetivo es realmente imposible, pero ciertamente ha sido una meta básica de la ciencia, y si es imposible, incluso como un ideal límite, entonces, desde luego, tanto peor para cualquier supuesta analogía con la misma en la teoría ética. Pero, sea posible o no, la analogía con ella se presenta como un problema insoluble para la teoría ética, pues, estoy de acuerdo con Sidgwick, tal teoría debe ambicionar ser una teoría para la práctica, y estar

estrechamente relacionada con razones para la acción. No puede ser una meta razonable, respecto a ese propósito, que yo o cualquier otra persona en particular tomemos como la concepción ideal del mundo —incluso si uno entonces retorna de ella al propio yo— una concepción desde ningún punto de vista en absoluto. Mi teoría científica, si es que tengo una, es, como teoría científica (contrapuesta a un logro personal, o un modo posible de entrar a la Royal Society), sólo incidentalmente *mía:* si es verdadera, que es lo que parece ser, entonces la teoría verdadera de cualquier otro será en esa medida la misma cosa. Pero mi vida, mi acción, es muy irreduciblemente mía, y requerir que sea en el mejor de los casos una conclusión *derivada* que sea vivida desde la perspectiva que resulta ser mía es un malentendido extraordinario. No obstante, es ésa la idea que está implícitamente contenida en el modelo del punto de vista del universo.

Sidgwick correctamente subrayó, como ya lo he dicho, la concepción de la ética como parte de la teoría de la conducta racional. También mantuvo que la teoría ética debiera arrojar verdades objetivas acerca de lo que es valioso en última instancia. Ése no es un aspecto de su pensamiento que haya subrayado o examinado en esta ocasión. Una investigación completa sobre la posibilidad de la teoría ética, por supuesto, tendría que considerar lo que ahora puede hacerse con tal aseveración. Pero espero que en cualquier caso no haya incurrido en una petición de principio contra ella; se la he permitido implícitamente a Sidgwick, digámoslo así. No obstante, en esa misma exhibición se revelan profundos huecos en la explicación de Sidgwick, y una indeterminación extensiva aparece en las relaciones que, se supone, existen entre teoría y práctica.

La minuciosidad y el cuidado de la obra de Sidgwick no solamente apoyarán la creencia de que ni ésta es una característica superficial de su perspectiva, ni una debida solamente a sus peculiaridades. Mi propia concepción es que ninguna teoría ética puede proveer una explicación coherente de su propia relación con la práctica: siempre se topará con alguna versión de una dificultad fundamental, a saber, que la práctica de la vida y, por tanto, también una teoría adecuada de esa práctica requerirán el reconocimiento de lo que he llamado disposiciones profundas; pero al mismo tiempo la perspectiva abstracta e impersonal que es requerida si es que la teoría ha de ser genuinamente una *teoría* no puede ser satisfactoriamente entendida en relación con la profundidad y necesidad de aquellas disposiciones. Así, la teoría se mantendrá, de un modo u otro, en una relación incoherente con la práctica. Pero si la teoría ética es algo, entonces debe hallarse en una relación estrecha y explicable con la práctica, porque ése es el tipo de teoría que tendría que ser. Se sigue así que no hay una teoría ética coherente.

El hecho de que la teoría de Sidgwick falle tan clara y significativamente en estos respectos se sigue, creo, simplemente del hecho de que sea un ejemplo tan claro y significativo de un intento de teoría ética.

[*] Éste es sustancialmente el texto de la Henry Sidgwick Memorial Lecture [Conferencia conmemorativa de Henry Sidgwick] de 1982; fue pronunciada el 18 de febrero. Estoy muy agradecido al director y a los miembros del Newnham College por su invitación para dar esta conferencia. Creo que podría ser la primera Conferencia Sidgwick que se ocupa del mismo Henry Sidgwick.

[1] J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Clarendon Press, Oxford, 1977), p. 1.

[2] Citado en Frank Kermode, *Romantic Image* (Fontana, Londres, 1971), p. 64.

[3] R. F. Harrod, *The Life of John Maynard Keynes* (Macmillan, Londres, 1951), pp. 116-117.

[4] *Ibid.*, p. 114.

[5] Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7a ed. (Macmillan, Londres, 1907; reeditado en 1962), pp. 375-376.

[6] Principalmente, porque la tarea debe ser imposible. Sin embargo, las dificultades con las que se encuentra Sidgwick ciertamente aumentan por las confusiones en la parte distintivamente hedonista de la teoría. Véase en particular la nota de las pp. 499-500.

[7] Schneewind ha discutido útilmente los problemas que surgen porque él realmente se acerca a la discusión del intuicionismo dogmático a través de algunas consideraciones acerca del perfeccionismo. La discusión de Sidgwick ciertamente involucra su propia y «poco convincente» perspectiva de las disposiciones morales, criticadas en seguida.

[8] La frase se repite en la p. 420 sin la apología.

# Nietzsche

# XX. La psicología moral minimalista de Nietzsche

## Nietzsche, Wittgenstein y la extracción de la teoría

NIETZSCHE NO ES UNA FUENTE DE TEORÍAS FILOSÓFICAS. En algún nivel el punto es obvio, pero puede ser menos obvio cuán profundo llega. En este respecto, hay un contraste con Wittgenstein. Él dijo repetidamente, y no sólo en su obra postrera, que no había de ser leído como si ofreciera teoría filosófica, porque no podría haber cosa tal como una teoría filosófica. Pero su obra estaba menos preparada que la de Nietzsche para sostener esa posición póstumamente. Hay más de una razón para esto.[1] Wittgenstein pensaba que su obra exigía no solamente el fin de la teoría filosófica, sino el fin de la filosofía —algo asociado, para él, con el fin de las exigencias que se había impuesto a sí mismo para hacer filosofía—. Esa asociación, del fin de la teoría filosófica con el fin de la filosofía, no niega la idea de que, si ha de haber filosofía, deba adoptar la forma de teoría; es más, refuerza resueltamente esa idea. Más aún, los temas sobre los que Wittgenstein quería que no hubiese más filosofía —los temas, para él, de la filosofía— eran tradicionales en la filosofía académica. No es sorprendente que aquellos que continúan la obra teórica sobre esos temas todavía busquen elementos en la obra misma de Wittgenstein a partir de los cuales construirla.

Sin duda, muchos de los que hacen esto carecen de una apropiada ironía acerca de lo que les hacen a los textos de Wittgenstein, pero su actitud no es en ningún sentido importante una traición: menos lo es, de hecho, que la actitud de aquellos que piensan que Wittgenstein trajo a su fin la teoría filosófica sobre aquellos temas, y sostienen una actividad académica que consiste en reiterar esa misma cosa. Entre los que piensan que hay espacio para una teoría filosófica continuada sobre aquellos temas, y que Wittgenstein contribuyó a ella, alguien le debe a Wittgenstein una explicación de por qué él había dejado de ver que esto era así. Pero tal explicación podría ser dada, y podríamos llegar a entender que si Wittgenstein ya no podía ver el edificio de un tema intelectual, su carencia de visión no fue la de Sansón, sino la de Edipo en Colona, cuya desaparición dejó atrás aguas salutíferas.

Los textos póstumos de Wittgenstein, aunque no están diseñados para expresar o alentar la teoría, en realidad no están minados en contra de su extracción. Con Nietzsche,

en contraste, la resistencia a la continuación de la filosofía por medios ordinarios está integrada al texto, el cual tiene trampas no solamente para recobrar teoría a partir de él, sino, en muchos casos, en contra de cualquier exégesis sistemática que lo asimile a la teoría. Su escritura logra esto parcialmente por su elección de tema, parcialmente por su forma y las actitudes que expresa. Estas características se oponen completamente a una mera exégesis de Nietzsche, o a la incorporación de Nietzsche a la historia de la filosofía como una fuente de teorías. Algunos piensan que estas características se oponen completamente a la incorporación de Nietzsche a la filosofía como una empresa académica, pero si se entiende que eso implica la carencia de importancia de Nietzsche para la filosofía, debe ser erróneo. Al insistir en la importancia de Nietzsche para la filosofía, quiero decir algo que no puede ser evadido mediante una definición de «filosofía». En particular, no puede ser evadido invocando algún contraste entre filosofía «analítica» y «continental». Esta clasificación siempre involucró una mezcla confusa y muy extraña de lo metodológico y lo topográfico, como si uno clasificase los automóviles en los de tracción delantera y los japoneses, pero al lado de ése y otros absurdos de la distinción, se halla el punto más inmediato de que ninguna clasificación tal puede evadir las insistentes continuidades entre la obra de Nietzsche y los negocios de lo que cualquiera llama filosofía. Al menos en filosofía moral, ignorarlos no es simplemente adoptar un estilo, sino eludir un problema.

Estoy de acuerdo con la observación hecha por Michel Foucault en una entrevista postrera de que no hay un único nietzscheísmo, y que la pregunta correcta sería «¿qué uso serio podemos darle a Nietzsche?» Un uso serio es ayudarnos con asuntos que son candentes para cualquier filosofía seria (en particular, la filosofía moral) que no ignore las más básicas de sus propias preguntas. Nietzsche no ayudará si se cree que nos impone un método único. Ya he dicho que encuentro a sus textos seguramente defendidos en contra de la exégesis mediante la extracción de la teoría; pero no se sigue, y es importante que no se siga, que cuando estamos tratando de darle un uso serio nuestra filosofía no debiera contener teoría. Esto es porque las insistentes continuidades entre sus preguntas y nuestros negocios corren en ambas direcciones. Algunas de las inquietudes sobre las que él tiene algo que decir han de ser encaradas mejor —es decir, encaradas de un modo en que podamos de una mejor manera hacer algo con ellas— por estilos muy diferentes de pensamiento, y quizá por alguna teoría que provenga de otra parte; ciertamente no por encantamientos teóricos o nuevamente antiteóricos, supuestamente recobrados a partir del mismo Nietzsche.

## Naturalismo y realismo en la psicología moral

Hay algún grado de acuerdo de que necesitamos una psicología moral «naturalista», donde esto significa algo al efecto de que nuestra concepción de las capacidades morales debiera ser consistente con (quizá de hecho en el espíritu de) nuestro entendimiento de los seres humanos como parte de la naturaleza. Una exigencia expresada en términos

tales es quizá aceptada por la mayoría de los filósofos, aparte de algunos *anciens combattants* de las guerras del libre albedrío. El problema con este consenso feliz y extenso, sin embargo, y sin duda la condición del mismo, es que nadie sabe lo que involucra. Las formulaciones de la posición tienden a eliminar en exceso o demasiado poco. La posición elimina demasiado si trata reductivamente de ignorar la cultura y la convención; esto está mal dirigido incluso sobre una base científica, en el sentido de que vivir bajo la cultura es una parte básica de la etología de esta especie.[2] Elimina demasiado poco si incluye muchas cosas que han sido parte de la autoimagen de la moralidad, tales como ciertas concepciones de la cognición moral; una teoría a duras penas impulsará la causa del naturalismo en este sentido si acepta como característica básica de la naturaleza humana la capacidad de intuir la estructura de la realidad moral. Es tentador decir que una psicología moral naturalista explica las capacidades morales en términos de estructuras psicológicas que no son distintivamente morales. Pero tanto depende de lo que cuenta como explicación aquí, y de lo que es que un elemento psicológico sea distintivamente moral, que sigue siendo persistentemente oscuro si la fórmula debiera ser tomada como blandamente acomodaticia o ferozmente reductiva, o como algo intermedio.

La dificultad es sistemática. Si una psicología moral «naturalista» tiene que caracterizar a la actividad moral mediante un vocabulario que pueda ser aplicado igualmente a toda otra parte de la naturaleza, entonces está comprometida con un reduccionismo fisicalista que es claramente carente de esperanza. Si ha de describir la actividad moral en términos que puedan ser aplicados a otra cosa, pero no a toda otra cosa, no tenemos mucha idea de cuáles podrían ser aquellos términos, o cuán «especial» se le permite ser a la actividad moral, en consonancia con el naturalismo. Si se nos permite describir la actividad moral en cualesquiera términos que la actividad moral pueda parecer sugerir, el naturalismo no excluye nada, y regresamos al principio. El problema es que el mismo término «naturalismo» invoca un enfoque de arriba hacia abajo, según el cual se supone que ya sabemos qué términos son necesarios para describir cualquier fenómeno «natural», y estamos invitados a aplicar esos términos a la actividad moral. Pero no sabemos qué pudieran ser aquellos términos, a menos que sean (inútilmente) los términos de la física, y esto conduce a la dificultad.

En este dilema podemos encontrar en Nietzsche tanto una actitud general como algunas sugerencias particulares que pueden ser de gran ayuda.[3] Diré algo después acerca de cómo interpreto algunas de sus sugerencias. La actitud general tiene dos aspectos relevantes, que tienen que ser tomados juntos. Primero, a la pregunta «¿qué tanto debieran nuestras explicaciones de la actividad distintivamente moral agregar a nuestras explicaciones de otra actividad humana?» replica: «tan poco como sea posible», y entre más parezca algún entendimiento moral de los seres humanos acudir a materiales que sirven especialmente a los propósitos de la moral —ciertas concepciones de la voluntad, por ejemplo—, más razón tenemos para preguntar si no puede haber una explicación más iluminadora que descanse solamente en concepciones que de cualquier manera utilizamos en otra parte. Esta exigencia de minimalismo psicológico moral no es, sin embargo,

meramente una aplicación de un deseo occamista de economía, y éste es el segundo aspecto de la actitud general nietzscheana. Sin algún sentido guía de qué materiales debiéramos usar al dar nuestras explicaciones económicas, tal actitud simplemente recaerá en las dificultades que ya hemos encontrado. La aproximación de Nietzsche es la de identificar un exceso de contenido moral en la psicología recurriendo primeramente a lo que un intérprete experimentado, honesto, sutil y no optimista podría sacar en claro del comportamiento humano en otro lado. Se podría decir que tal intérprete —usando una expresión desvergonzadamente evaluadora— es «realista», y podríamos decir que a lo que esta aproximación nos conduce es a una psicología moral realista, más que naturalista. Lo que se halla en cuestión no es la aplicación de un programa científico ya definido, sino una interpretación informada de algunas experiencias y actividades humanas en relación con otras.

Se puede decir, desde luego, que tal aproximación involucra, en la bien conocida frase de Paul Ricoeur, una «hermenéutica de la sospecha». Como tal, no puede ser demostrativamente conminatoria, y no intenta serlo. Lo invita a uno a adoptar una perspectiva, y en alguna medida una tradición (marcada por figuras tales como la de Tucídides, por ejemplo, o Stendhal, o los psicólogos británicos de la moral a quienes Nietzsche describía como «viejas ranas»), en la que lo que parece exigir más material moral tiene sentido en términos de lo que demanda menos. La empresa puede operar, sin embargo, solamente en la medida en que la sospecha que concita no es una sospecha de todo. Los escritores sobre Nietzsche típicamente ponen más atención a sus aserciones, o lo que parecen ser sus aserciones, de que toda creencia acerca de las relaciones de los seres humanos con la realidad está abierta a sospecha, de que todo es, por ejemplo, una interpretación. No importa qué pueda ser necesario decir a ese nivel, es igualmente importante ver que cuando dice que no hay fenómenos morales, sólo interpretaciones morales,[4] está estableciendo algo *especial* acerca de la moralidad. Esto no significa que debiéramos simplemente olvidar, incluso en estas conexiones, las aserciones más amplias. Necesitamos obtener un entendimiento más profundo de dónde han de encontrarse estos puntos de sospecha particular, y puede ser útil trabajar a través de aserciones más amplias sobre una trayectoria para obtener una aprehensión de aserciones más limitadas. Esto es particularmente así si tenemos en mente que «aserción», para Nietzsche, es, de hecho, raramente la palabra correcta. No es solamente demasiado débil para algunas cosas que dice y demasiado fuerte para otras; podemos útilmente recordar también (o quizá suponer) que, incluso cuando suena insistente o estridentemente expositivo, no está necesariamente diciéndonos algo, sino apremiándonos a que preguntemos algo.

En el resto de este capítulo trataré de ensamblar algunas de las sugerencias de Nietzsche acerca de un fenómeno supuestamente psicológico, el de tener voluntad o ganas de algo. Dejaré de lado muchas cosas interesantes que dice Nietzsche acerca de este concepto, en particular acerca de su historia. Mi meta es ilustrar, a través de un tratamiento esquemático de este ejemplo central, el modo en que un método de sospecha —la búsqueda, podría uno decir, de un culpable— puede ayudarnos a alcanzar una psicología moral reducida y más realista.

> Pero hablemos con seriedad: hay buenas razones para sostener la esperanza de que todo dogmatismo filosófico, por solemne, definitivo y sólido que se pretenda, no ha sido nunca más que una especie de noble puerilidad, un balbuceo de principiante. Quizá esté muy cerca el tiempo en que se comprenda cada vez mejor que la piedra angular de los edificios filosóficos tan sublimes e incondicionales que los filósofos dogmáticos han erigido hasta el día de hoy, no ha sido jamás, en el fondo, sino una superstición popular cualquiera que se remonta a tiempos inmemoriales: por ejemplo, la superstición del alma, que en forma de creencia en el sujeto y en el yo no ha cesado aún hoy de causar daño; o quizá un juego de palabras cualquiera, una seducción por parte de la gramática o la generalización temeraria de hechos muy restringidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos.[5]

El sentido general de lo que Nietzsche dice aquí (uno compartido con Wittgenstein, y, desde luego, con J. L. Austin, acerca de la extraordinaria ligereza de las teorías filosóficas) está dirigido a una idea particular, la de que el ego o yo es alguna especie de ficción. Posteriormente en el mismo libro sigue a Lichtenberg al criticar el *cogito* como producto de un hábito gramatical. En otra parte dice algo semejante más específicamente acerca de la acción. Cita a un escéptico: «"¡No sé en absoluto lo que hago! ¡No sé en absoluto lo que debo hacer!" Tienes razón, pero no dudes de esto: ¡estás siendo hecho! *[du wirst getan]* ¡En todo momento! En todos los tiempos la humanidad ha confundido la activa y la pasiva: es su eterno error gramatical».[6] Se pueden extraer muchas ideas de este complejo, algunas de ellas poco atractivas; por ejemplo, que nosotros nunca hacemos nada, que no hay eventos que sean acciones. Lo más interesante es que Nietzsche puede ser leído como diciendo que *la acción* es una categoría útil de interpretación, pero una que es local o dispensable; me parece que esto es difícilmente menos improbable, pero algunos lo han aceptado.[7] Si las personas ejecutan acciones, entonces las ejecutan porque piensan o perciben ciertas cosas, y esto es suficiente para eliminar, más aún, un crudo epifenomenalismo que podría ser encontrado en algunos de los apotegmas de Nietzsche —quizá en su sugerencia de que toda acción es como querer que el sol salga cuando el sol está a punto de salir—.

Las dudas de Nietzsche acerca de la acción son entendidas de modo más útil, sugiero, como dudas no acerca de la misma idea de que alguien esté haciendo algo, sino acerca de una interpretación moralmente significativa de la acción, en términos de la voluntad. La creencia en la voluntad involucra, para él, dos ideas en particular: que la voluntad parece algo simple cuando no lo es; y que lo que parece simple también parece ser un tipo peculiar, imperativo de causa. «Muchos filósofos acostumbran hablar de la voluntad como si se tratara de la cosa más conocida del mundo […] Pero […] la voluntad me parece, antes que nada, algo *complicado*, algo cuya unidad radica sólo en la palabra que lo designa, y es precisamente en esa unidad terminológica donde se encuentra un prejuicio popular que se ha apoderado de la cautela siempre escasa de los filósofos.»[8] Procede a explicar que lo que es llamado «la voluntad de hacer algo» es un complejo de sensaciones, pensamientos, y un afecto de mando. Señala las consecuencias de que seamos tanto la parte imperativa como la obediente, y nuestra «desconsideración de esta

dualidad».

> Como en la mayoría de los casos hemos realizado una volición sólo cuando resultaba lícito aguardar también el efecto del mandato, es decir, la obediencia, es decir, la acción, sucede que la *apariencia* se ha traducido en el sentimiento de que existe una *necesidad del efecto;* en resumen, el que tiene voluntad de algo cree, con un alto grado de certeza, que, en cierto modo, la voluntad y la acción son una sola cosa; atribuye el buen resultado, la ejecución de la volición, a la voluntad misma, disfrutando así de un aumento de ese sentimiento de poder que implica todo buen resultado.

¿Cuál es exactamente la ilusión que Nietzsche sostiene que se está exponiendo aquí? No es la idea de que una cierta experiencia es causa suficiente de una acción. Desde luego, piensa que las experiencias involucradas en el «tener voluntad de algo» no revelan, y pueden ocultar, el cambiante complejo de fuerzas psicológicas y fisiológicas que yacen detrás de cualquier acción, los movimientos constantes, desconocidos, ansiosos que nos convierten, como lo dice él, en una especie de pólipos.[9] Pero no es que la experiencia se ponga como la causa. En vez de ello, la experiencia parece revelar una clase diferente de causa, y sugiere que la causa no se halla en ningún evento o estado de cosas —sea una experiencia mía u otra cosa—, sino en algo a lo que yo me refiero con «yo». Tal causa parece estar relacionada con el resultado sólo en el modo de prescripción, a través de un imperativo; y puesto que no está en ninguna relación con ningún conjunto causal de eventos, puede parecer que provoca su resultado *ex nihilo*.

Por supuesto, cualquier teoría razonable de la acción que dé cuenta de que, desde luego, hay acción, y de que los pensamientos no son meramente epifenoménicos en relación con ella, tendrá que dar cuenta de que mi conciencia del actuar no es la misma que una conciencia de que un estado mío causa un cierto resultado. Esto se sigue meramente del punto de que la conciencia en primera persona que uno tiene cuando se involucra en la acción no puede al mismo tiempo ser una conciencia en tercera persona de ese mismo involucramiento. Pero la conciencia en primera persona que un agente necesariamente posee no tiene que conducir por sí misma al tipo de imagen que ataca Nietzsche; la acción no involucra necesariamente este entendimiento de ella misma.[10] La imagen es especial; está asociada particularmente con una noción tal como la de «tener voluntad de algo» y, cuando se halla presente, no es meramente una teoría filosófica de la acción, pero puede acompañar muchos de nuestros pensamientos y reacciones morales. Así, ¿de dónde proviene y qué hace?

Parte de las propias explicaciones de Nietzsche han de encontrarse en el curso de uno de sus pasajes más famosos:

> […] del mismo modo que la mentalidad popular separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como una *acción*, como la acción de un sujeto llamado rayo, así la moralidad popular separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del hombre fuerte hubiera un sustrato neutro, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el hacedor» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. De hecho la mentalidad popular duplica el hacer; cuando observa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale al hacer de un hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una segunda vez, como el efecto de ésta.[11]

Hay dos ideas útiles en esta explicación. Una es que la imagen bajo ataque involucra una especie de doble conteo. El ego o el yo que es la causa es introducido ingenuamente como la causa *de una acción*. Si mi ego-agente produce solamente un conjunto de eventos, puede parecer que no tendré suficiente para mi involucramiento en la acción: seré en el mejor de los casos el «piloto en un barco» al que se refería Descartes. La duplicación de la acción también se sigue de la idea de que el modo de causalidad es el de mando. La obediencia a una orden consiste en una acción; pero mandar es en sí mismo una acción. El ego puede actuar (en un tiempo más que en otro, más bien ahora que después) sólo haciendo algo: la cosa que hace, queriendo; pero, por más de una razón, lo que acarrea de este modo parece ser una acción. Al convertir a la acción en algo que introduce una causa-agente, la explicación tiene una poderosa tendencia a producir dos acciones.

El segundo pensamiento útil que ha de recobrarse de Nietzsche es que una explicación tan peculiar debe tener un propósito, y que el propósito es moral.

## El blanco de la culpa

El propósito de la explicación se puede leer con base en el modo en que asocia dos ideas, las cuales contribuyen a su incoherencia y conjuntamente la integran. Una idea es que hay una unidad metafísicamente especial, una acción real, distinta de cualquier otra cosa que pueda ser individuada entre los procesos del mundo. La otra es que ésta se halla en una relación no mediada —algo como un efecto *ex nihilo*— con algo de un tipo muy diferente, nuevamente único: una persona, o ego, o agente. Hay una idea que necesita ítems que se hallen precisamente en tal relación: es una cierta concepción purificada de la culpa.

La culpa necesita una ocasión —una acción— y un blanco —la persona que hizo la acción y que tras de la acción procede a recibir la culpa—. Ésa es su naturaleza; como uno pudiera decir, su forma conceptual. En el mundo real no necesita estas cosas en la forma pura y aislada implicada por la explicación de la voluntad. Los griegos homéricos responsabilizaban a las personas por hacer cosas, y fuese lo que fuese aquello que exactamente tenía lugar al hacerlo, no era como todo esto. En lugar de ello, esta versión de la ocasión y el blanco será demandada por una concepción de la culpa muy purificada, una concepción aparentemente demandada por la justicia moral. Es importante ver que la mera idea de compensación justa no hace esta demanda, ni genera toda idea de responsabilidad. Si A ha sido dañado por la acción descuidada de B, B puede ser responsabilizado de la pérdida y puede razonablemente ser requerido de que compense a A, aunque la pérdida para A no haya formado parte de lo que B quería. Una concentración muy exacta en la voluntad de B, y la concepción puramente enfocada de la culpa que la acompaña, son demandadas no meramente por la responsabilidad o las exigencias en la justicia para la compensación, sino por algo más específico.

No es difícil encontrar una explicación de la exigencia más específica. Yace en el

aparente requerimiento de justicia de que el agente sea culpado ni más ni menos que por lo que se hallaba en su poder. Lo que el agente produjo (y por lo cual, en el orden usual de las cosas, se le puede pedir que provea una compensación) puede muy bien ser un asunto de suerte, pero aquello de lo que él puede ser estrictamente (como estas concepciones dicen, «moralmente») culpado no puede ser un asunto de suerte, y debe depender en un sentido estricto y aislable de su voluntad. Se dice apropiadamente que lo que depende de su voluntad es lo que se halla estrictamente *en su poder:* es respecto a lo que él tiene ganas de hacer como el agente mismo tiene el sentido de poder en acción al que se refiere Nietzsche. Como agentes, y también como inculpadores bajo la justicia, tenemos interés en esta imagen.

Las necesidades, exigencias y sugerencias del sistema moral son suficientes para explicar la peculiar psicología de la voluntad. Pero se necesita decir más acerca de la base de ese sistema mismo. El propio Nietzsche sugirió famosamente que una fuente específica de éste había de encontrarse en el sentimiento de resentimiento: un sentimiento que había tenido un origen histórico, aunque difícilmente lo ubica con mucha precisión. No retomaré el aspecto histórico, pero pienso que vale la pena sugerir una breve especulación acerca de la fenomenología de la culpa enfocada, que es una relación lo suficientemente cercana a la «genealogía» de Nietzsche, quizá, como para ser una versión de la misma.[12]

Si hay una víctima que se queje de una pérdida, hay un agente que ha de ser culpado, y una acción de ese agente que produjo la pérdida. El enojo de la víctima viaja de la pérdida al acto y al agente; y la compensación o recompensa dada por el agente reconocerá tanto la pérdida como el hecho de que él fue la causa de la pérdida. Supóngase que el agente provoca daño a la víctima, y lo hace intencional y voluntariamente, donde no se supone que «intencional y voluntariamente» invoque los mecanismos especiales de la voluntad, sino que meramente significa que el agente sabía lo que estaba haciendo, quería hacerlo y se hallaba en un estado mental normal cuando lo hizo. Supóngase que el agente no está dispuesto a compensar o reparar, y que la víctima no tiene el poder de extraer ninguna cosa tal de él. Al rehusar la reparación, el agente rechaza reconocer a la víctima o su pérdida; es una demostración peculiarmente vívida de la impotencia de la víctima.

Estas circunstancias pueden dar lugar, en la víctima o en otra persona en representación de la víctima, a una fantasía muy especial de prevención retrospectiva. Como víctima, tengo una fantasía de insertar en el agente un reconocimiento de mí, que tome el lugar exactamente del acto que me hizo daño. Quiero pensar que podría haberme reconocido, que podría haber evitado el hacerme daño. Pero la idea no puede ser que yo podría, en algún modo empírico, haberlo evitado: esa idea presenta solamente un lamento de que no fuese efectivamente así y, en estas circunstancias, un recordatorio de la humillación. La idea tiene que ser, en realidad, que yo, ahora, podría hacer que el agente que no me reconoció se transformara en uno que sí lo hizo. Este cambio fantasioso, mágico, no involucra cambiar nada realmente, y, por lo tanto, no tiene nada que ver con lo que podría, si es que alguna cosa hubiera podido, realmente haber cambiado las cosas.

Requiere simplemente la idea del agente en el momento de la acción, de la acción que me hizo daño, y del rechazo de esa acción, todos aislados de la red de circunstancias en las que su acción se hallaba efectivamente incrustada. Involucra precisamente la imagen de la voluntad que ha sido ya develada.

Mucho puede crecer a partir de este sentimiento básico. Pone el fundamento de la construcción más pura y simple del castigo, y es muy significativo cómo el lenguaje de la retribución despliega naturalmente nociones teleológicas de conversión, educación o mejoría («darle una lección», «mostrarle»), mientras que al mismo tiempo insiste en que su mirada es enteramente retrospectiva y que, en tanto que es puramente retributiva, no busca una reforma real.[13] Pero la construcción se halla operando al menos igualmente cuando no es una cuestión de un castigo real, sino solamente de las concepciones puramente morales de culpabilidad y culpa, y entonces involucra una abstracción adicional; introduce no solamente la idea de retribución de la causalidad retrospectiva, sino la idea de la moralidad de una ley autoritativa pero carente de sanciones, de un juicio que no conlleva poder además del juicio mismo.

## Conclusión

Esto es, desde luego, solamente un bosquejo de una posible explicación, extraída (muy directamente) de materiales nietzscheanos. La característica más importante de ella, para el propósito presente, es su estructura. Empezamos con un fenómeno supuestamente psicológico, el de la voluntad de algo, asociado con la concepción del ego en acción. El fenómeno parece reconocible en la experiencia, y también parece tener una cierta autoridad. Su descripción presenta ya dificultades y oscuridades, pero las propuestas para meramente darlo por explicado o ignorarlo parecen típicamente haber ignorado algo importante, incluso dejar fuera la esencia de la acción. Al recordar tanto que las diferentes imágenes de la acción han sido mantenidas en otras culturas como que la noción de acción misma es menos que transparente, se nos puede facilitar ver que la integridad de la acción, la genuina presencia del agente en ella, puede ser preservada sin esta imagen de la voluntad; es más, solamente puede ser preservada sin ella. El proceso por el cual llegamos a ver esto puede ser complejo y lo suficientemente doloroso para sentir que no meramente hemos aprendido una verdad, sino que hemos sido aliviados de una carga.

Puesto que la imagen, sin ser ni coherente ni universal, no obstante tiene su autoridad, necesitamos preguntar de dónde proviene y qué hace. No está manifiestamente atada a la moralidad, sino que ofrece una imagen de la acción voluntaria en general, pero hay un fenómeno moral, una cierta concepción de la culpa, con la que directamente encaja. Esta concepción, nuevamente, no es universal, sino que es parte de un complejo especial de ideas éticas que tiene otras características peculiares, y relacionadas. El ajuste entre la concepción psicológica especial y las exigencias de la moralidad nos permite ver que este trozo de psicología es él mismo una concepción

moral, y una que comparte notablemente dudosas características de esa moralidad particular. Además de esto, podemos ser capaces de proveer algunas concepciones psicológicas adicionales que nos ayuden a entender las motivaciones de esta particular forma de lo ético. Estas concepciones, tal y como las presenta Nietzsche bajo el nombre de resentimiento, ciertamente conducen hacia afuera de lo ético enteramente, a las categorías del enojo y el poder, y esto no puede ser simplemente un asunto para que la filosofía decida qué tanto explicarán aquellas categorías. Se pueden necesitar otras explicaciones, y puede ser que resulten estar más básicamente ligadas a las nociones de equidad, por ejemplo. Pero al poner en contraposición tales explicaciones una contra la otra, y al diagnosticar la psicología de la voluntad como una exigencia del sistema de la moralidad, estaremos siguiendo una ruta distintivamente nietzscheana hacia la naturalización de la psicología moral.

[1] Incluso cuando dejamos de lado el punto de que hay solamente una obra de Nietzsche *(La voluntad de poder)* que no es una obra de Nietzsche, mientras que las obras posteriores de Wittgenstein son, como libros íntegros, muy variablemente suyas.

[2] Discuto este punto con mayor extensión en «Making Sense of Humanity», en *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993* (Cambridge University Press, Cambridge, 1995), cap. 7.

[3] Será obvio que el interés de Nietzsche está ubicado por la presente discusión principalmente en términos de sus obras más «escépticas», más que en (por ejemplo) sus ideas de autosuperación. Esto no es negar que éstas, también, puedan tener su utilidad. En cualquier caso, no hay esperanza de obtener nada de sus aspiraciones redentoras sin oponerlas a sus explicaciones de la moralidad familiar.

[4] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, traducido por Walter Kaufmann (Nueva York, 1966), p. 108. [La traducción al español se basa en ésta y las ediciones siguientes: *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Madrid, 1985, y Alianza Editorial, Madrid, 1985.]

[5] *Ibid.*, Prefacio. La referencia a Lichtenberg, *infra*, está en la sección 17.

[6] Nietzsche, *Daybreak*, traducido por R. J. Hollingdale (Cambridge University Press, Cambridge, 1982), p. 120. El pasaje acerca de la salida del sol, mencionado a continuación, es también de *Daybreak*, p. 124. [La traducción al castellano sigue *Aurora*, Edaf, Madrid, 1996.]

[7] *E. g.* Frithjof Bergmann, «Nietzsche's critique of morality». Bergmann incluye la capacidad de acción individual, o «individual agency» (junto con ítems como individualidad, libertad y culpa), en una lista de conceptos supuestamente especiales de nuestra moralidad; él mismo se considera (erróneamente, pienso) como si siguiera a Clifford Geertz en la objeción de que tal concepto no era conocido en el Bali tradicional. Se han cometido errores similares acerca de la perspectiva de la Grecia homérica: véase, más adelante, la nota 10. La idea de que la *acción*, en nuestro entendimiento ordinario de ella, es una concepción prescindible y, desde luego, equivocada, es compartida por un tipo de filosofía muy diferente, el materialismo eliminador; en ese caso por razones científicas.

[8] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 19. La cita hecha a continuación también procede de esa sección, que en su totalidad es relevante.

[9] Nietzsche, *Daybreak*, p. 119.

[10] Esto claramente lo ilustra el tratamiento dado por algunos académicos a la concepción homérica de la acción; no encontrando en Homero esta imagen de la acción, han pensado que los griegos arcaicos o bien no tenían idea de la acción o bien tenían una imperfecta, careciendo del concepto de voluntad. Discuto esta concepción equivocada y otras relacionadas en *Shame and Necessity;* véase en particular el capítulo 2.

[11] Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, traducido por Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York, 1967), primer ensayo, sección 13. [La traducción castellana sigue las ediciones de *La genealogía de la moral* de Alianza Editorial, Madrid, 1997, y de ebooket.com.]

[12] Una genealogía típicamente nietzscheana combina, de un modo que la filosofía analítica encuentra embarazoso, historia, fenomenología, psicología «realista» e interpretación conceptual. Las narraciones históricas, más aún, notablemente varían de un contexto a otro. Algunos de los procedimientos de Nietzsche han de verse específicamente a la luz de la *Fenomenología* de Hegel, y de su recurrente azoro ante el hecho de que pudiese haber una cosa tal como el cristianismo. Algunos son ciertamente menos útiles que otros. Pero la mera idea de que necesitamos que tales elementos operen en conjunto es seguramente correcta. Necesitamos entender qué partes de nuestro esquema conceptual son, en qué grado, culturalmente locales. Entendemos esto mejor cuando comprendemos un esquema humano real que difiere del nuestro en ciertos respectos. Un modo, muy importante, de ubicar tal esquema es encontrarlo en la historia, en particular en la historia de nuestro propio esquema. Para entender ese otro esquema, y para entender por qué debiera haber esta diferencia entre aquellas personas y nosotros, necesitamos entenderlo como un esquema humano; esto es, entender las diferencias en términos de similitudes, lo cual requiere de interpretación psicológica. En este sentido muy amplio, desde luego, una genealogía nietzscheana puede ser vista ahora como algo que empieza con Davidson y un plus de historia.

[13] Un ejemplo particularmente iluminador es la discusión de Robert Nozick sobre el castigo retributivo en *Philosophical Explanations* (Oxford University Press, Oxford, 1984), pp. 363 y ss. Su heroico intento de

expresar lo que la retribución pura trata de *lograr* (como algo contrapuesto a lo que, en realidad, logra) revela, me parece, que no hay un espacio lógico para que ésta tenga éxito.

# XXI. Introducción a *La gaya ciencia*

*La gaya ciencia* es un libro notable, tanto en sí mismo como en tanto que ofrece una ruta de acceso a las ideas más importantes de Nietzsche. La historia de su publicación es más bien compleja, y arroja alguna luz sobre el desarrollo de su pensamiento y de sus métodos como escritor. Publicó la primera edición del mismo en 1882. En esa versión consistía solamente en cuatro libros y no tenía prefacio, aunque tenía el «Preludio en rimas». Una segunda edición apareció en 1887, que agregó un quinto libro, el Prefacio y un Apéndice de poemas adicionales. Ésta es la obra como la conocemos, y la que está traducida aquí.

Entre las dos ediciones de *La gaya ciencia*, Nietzsche escribió dos de sus obras mejor conocidas: *Así habló Zaratustra* (1883-1885) y *Más allá del bien y del mal* (1886); la última sección del Libro IV de *La gaya ciencia* (342)[1] es, desde luego, virtualmente la misma que la primera sección del *Zaratustra*. Así, *La gaya ciencia* completa es un paréntesis entre estos dos libros, los cuales son diferentes de ella y entre sí. (*Zaratustra*, que es un experimento literario peculiar en una retórica extraída de la Biblia, fue alguna vez una de las obras más populares de Nietzsche, pero ha envejecido más que las otras.) El Libro V de *La gaya ciencia* anticipa, a su vez, algunos de los temas de otro libro famoso que iba a seguir en 1887: *La genealogía de la moral*, que es nuevamente diferente en tono y sustenta un argumento teórico más continuo.

*La gaya ciencia* es un ejemplo primo de lo que es frecuentemente llamado el estilo «aforístico» de Nietzsche. Consiste en una secuencia de secciones que no están obviamente atadas entre sí, excepto, a veces, en contenido general, y que no ofrecen un argumento conectado. La segunda mitad del Libro III, en particular, consiste en muchos parágrafos muy cortos de este tipo. En otra parte, sin embargo, hay pasajes más largos, y, de hecho, el arreglo de las secciones más cortas no es tan fortuito como pudiera parecer. Está frecuentemente diseñado para reunir pensamientos que, por así decirlo, dan vueltas en torno a algún tema o problema central.

En sus obras anteriores, Nietzsche se había movido gradualmente hacia este estilo. Había sido nombrado en 1869 profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea, a la extraordinariamente temprana edad de 24 años. Sirvió en ese puesto durante 10 años, y renunció en 1879 debido a la mala salud que iba a persistir a lo largo de su vida.

(La última carta que escribió, cuando en 1889 cayó en la demencia y un silencio que duraría hasta su muerte en 1900, fue para su distinguido colega en Basilea, Jacob Burckhardt, en la cual decía que hubiera preferido ser un profesor suizo antes que Dios, pero que no se había atrevido a llevar el egoísmo tan lejos.) En sus años en Basilea publicó primero *El nacimiento de la tragedia*, el cual tiene la forma, si no es que el contenido o el tono, de un tratado, y un conjunto de cuatro ensayos largos reunidos como *Meditaciones intempestivas*. En 1878-1879 sacó a la luz dos libros, que constituían *Humano, demasiado humano*, seguido en 1880 por una parte adicional llamada «El viajero y su sombra», y en estos escritos se movió de la exposición y el argumento continuos a la plasmación de una secuencia de pensamientos que no estaban necesariamente vinculados exclusivamente con sus vecinos, un estilo que le permitió aproximarse a una pregunta desde muchas direcciones diferentes. En *Aurora*, que salió en 1881, el estilo se desarrolla plenamente. Tan tardíamente como el 25 de enero de 1882 todavía se refería a los que iban a ser los primeros libros de *La gaya ciencia* como una continuación de *Aurora;* por junio ya habían adquirido su título separado.

Cuando tomó esa decisión, sentía que el Libro IV, el cual es llamado «Sanctus Januarius» e invoca el espíritu del Año Nuevo, podría ser encontrado como oscuro, y estaba ansioso por saber si su corresponsal, Peter Gast, lo entendería. Sabía que éste no era meramente un conjunto de *aperçus* penetrantes, quizá más bien cínicas. El «aforismo», el término estándar que ya he mencionado, implica de modo demasiado vigoroso que se supone que cada uno es un buscapiés, o una expresión compacta de una verdad (frecuentemente en la forma de una falsedad exagerada) en el estilo de los escritores franceses La Rochefoucauld y Chamfort, a quienes Nietzsche desde luego admiraba, pero a quienes él no simplemente siguió dando un *exposé* autoconsciente de algunas fallas humanas, flaquezas o muestras de autoengaño. Hay una cierta cantidad de eso, particularmente en los libros tempranos, pero él se hallaba muy consciente del riesgo que corren tales aforismos de deslizarse desde lo atrevido a través de lo conocido a lo autosatisfecho (no es meramente cinismo lo que él transmite cuando dice en 379 que «somos artistas en el desprecio»). Sus ambiciones son más profundas; se pretende que el efecto sea acumulativo, y su meta es más sistemáticamente subversiva. Un filósofo que tenía una intención similar, aunque en conexiones totalmente diferentes, es el postrero Wittgenstein, y Nietzsche podría haber llamado a las secciones de este libro, como Wittgenstein llamó a los parágrafos de sus manuscritos, «observaciones».

Sus observaciones cubren temas muy variados. Muchas de ellas tocan lo que podría llamarse la psicología moral, y a veces sostiene que ha detectado un origen egoísta en alguna reacción éticamente aprobada (como lo hace, por ejemplo, en la observación perspicaz acerca de la magnanimidad y la venganza en 49). La búsqueda del «origen vergonzoso» de nuestros sentimientos morales se había de convertir posteriormente en un principio importante de su método genealógico. Pero él tiene muy en claro que el mero reduccionismo, la fácil explicación cínica de todas esas actitudes en términos de interés propio, es un error. Parcialmente esto se debe a que de cualquier modo no piensa que el interés propio sea el motivo básico de un individuo, y este libro contiene algunas

reflexiones muy complejas, si bien no resueltas, sobre esa cuestión, en particular cuando considera si las virtudes tienen un valor para el individuo que las posee, o para el grupo. Pero, más ampliamente, Nietzsche piensa que el espíritu reductivo mismo puede hallarse en el error y ser una forma de vulgaridad (3), mientras que los «realistas» que se congratulan de tener la medida de la sinrazón y el autoengaño humanos se hallan usualmente bajo la férula de alguna antigua fantasía (57).

Por encima de todo, simplemente no es suficiente, en la perspectiva de Nietzsche, «desenmascarar» algún sentimiento u opinión supuestamente honorable y dejar la cuestión ahí. «Sólo como creadores podemos destruir», dice muy significativamente (58). Cómo son *llamadas* las cosas es fundamentalmente importante, pero un conjunto convencional de nombres —como pudiéramos decir, una interpretación— puede ser reemplazado solamente por una nueva interpretación que sea más poderosa. Cuando decimos que una interpretación es más poderosa que otra, es que tiene vital trascendencia lo que cuenta como «poder». Se dice frecuentemente que Nietzsche explica todo en términos de poder. Esto dice algo acerca del modo en que él vio estos problemas, pero es erróneo si se supone que establece su solución a los mismos. El punto queda muy claro en *La genealogía de la moral*. Ahí cuenta una historia de cómo una cierta perspectiva o interpretación, que encarna ilusiones metafísicas, llegó a existir como una compensación psicológica de la debilidad de las personas que se hallaban en la impotencia, y cómo esta perspectiva triunfó sobre los convencionalmente fuertes y su visión del mundo. La cuestión debe ser: ¿cómo pudo llegar a ser esto? ¿Cuál era la fuente de este nuevo poder? Tenía que haber *algo* en este nuevo modo de describir el mundo que explicase en términos naturalistas su triunfo, y Nietzsche acepta plenamente esto, aun cuando no posee un vocabulario muy rico de explicación social con el cual pueda discutir qué pudiera ser. «No olvidemos —procede a decir en la sección 58 de *La gaya ciencia*—que a la larga es suficiente crear nuevos nombres, valoraciones y apariencias de verdad para crear nuevas "cosas".» Desde luego, pero esto inmediatamente plantea una cuestión, a la que Nietzsche regresó en muchas conexiones diferentes: ¿qué debe uno hacer para «crear» nuevos nombres?

Las palabras «La gaya ciencia» traducen el título alemán «Die Fröhliche Wissenschaft». Nadie, presumiblemente, va a ser llevado a conclusiones erróneas por las más recientes asociaciones de la palabra «gay»: simplemente significa alegre, despreocupado, y, sobre todo, carente de solemnidad (en 327, sobre el tomar las cosas seriamente, se dice algo acerca de esto). «Ciencia» tiene sus propias dificultades. La palabra «Wissenschaft», a diferencia de la palabra castellana «ciencia» en su uso moderno, no significa simplemente las ciencias naturales y biológicas: éstas son, más específicamente, «Naturwissenschaft». Significa cualquier estudio organizado o cuerpo de conocimiento, incluyendo la historia, la filología, la crítica y generalmente lo que nosotros llamamos «las humanidades», y eso es lo que frecuentemente Nietzsche tiene en mente cuando usa la palabra en el texto (es a menudo traducido como «ciencia» por carencia de una breve alternativa). Pero en el título mismo se halla una idea todavía más amplia que ésta. Traduce una frase, «gai saber», o como escribe Nietzsche sobre su

página del título, «gaya scienza», la cual se refería al arte del canto cultivado por los trovadores medievales de Provenza, y con eso, como explica en *Más allá del bien y del mal* (260), invoca una cultura aristocrática de amor cortesano. Como lo puso en claro, esta asociación aparece en el hecho de que el libro contiene poemas. Pero el título tiene otras implicaciones también. Una —particularmente importante para entender este libro y más generalmente a Nietzsche— es que, así como los trovadores poseían no tanto un cuerpo de información como un arte, así «la gaya ciencia» de Nietzsche no consiste en primer lugar en una doctrina, una teoría o cuerpo de conocimiento. Si bien involucra e incentiva el pensamiento macizo y riguroso, y en esta medida las implicaciones estándar de «Wissenschaft» se hallan en su lugar, pretende transmitir un cierto espíritu, el cual, en relación con el entendimiento y la crítica, podría desafiar el «espíritu de gravedad» tan ligeramente como los trovadores, supuestamente, celebraban sus amores. Ésta es la razón por la que el editor original pudo anunciar al principio del libro que éste llevaba a una conclusión una serie de escritos de Nietzsche (incluyendo *Humano, demasiado humano* y *Aurora*) que compartían la meta de proponer «una nueva imagen e ideal del espíritu libre».

Dijo que era el más personal de sus libros, queriendo decir con ello que en parte era explícitamente acerca de su propia vida: parte de él es como un diario. No es irrelevante que el «gai saber» perteneciera al sur de Europa, al Mediterráneo. Nietzsche pasó gran cantidad de su tiempo en los últimos años de su vida laboral en Italia (en lugares tales como los que alaba en 281 y 291), y era muy consciente del contraste entre la sombría seriedad germana y el sol y la libertad meridionales, una idea que tenía una larga historia literaria y había sido expresada de la manera más famosa, quizá, en el *Viaje a Italia* de Goethe. Ése es un contraste recurrente en *La gaya ciencia*, pero, como ocurre frecuentemente con Nietzsche, no es un contraste en bloque, y sus reflexiones sobre el espíritu germano en filosofía y religión se hallan especialmente matizadas en este libro, por ejemplo en su discusión (357) de «¿Qué es lo germano?»

Las reflexiones generales de Nietzsche, aquí como en otras partes, tienen algunas debilidades recurrentes. Hay reflexiones irritadas sobre la dieta y el clima. Sus opiniones acerca de las mujeres y el sexo, si bien incluyen (como en 71) una o dos compenetraciones perspicaces y compasivas en las convenciones de su tiempo, frecuentemente son superficiales y a veces embarazosas; fueron, biográficamente, el producto de una experiencia que había sido drásticamente limitada y decepcionante. Sin embargo, lo que es más importante para su pensamiento como un todo es el hecho de que sus recursos para pensar acerca de la sociedad y la política modernas, en particular acerca del Estado moderno, fueron muy escasos. Lo importante no es que se oponía a una sociedad libre, a la igualdad de derechos y a otras aspiraciones típicamente modernas (aunque ciertamente lo hacía, como en 377, por ejemplo, se deja en claro). De hecho, Nietzsche de ninguna manera ha sido un héroe exclusivamente de la derecha política, y muchos grupos radicales, socialistas e incluso feministas del último siglo encuentran apoyo en sus escritos.[2] Esto era posible justamente porque el espíritu profundamente radical de su obra se combinaba con una carencia de ideas políticas y sociales efectivas,

dejando un hueco sobre el cual se podían proyectar muchas aspiraciones diferentes. Sus claramente aristocráticas simpatías son, en conexiones políticas, no tanto reaccionarias como arcaicas, y si bien tiene muchas cosas iluminadoras que decir acerca de la historia religiosa y cultural de Europa, su concepción de las relaciones sociales debe más a su entendimiento del mundo antiguo que a una aprehensión de la modernidad. La idea del nihilismo que es tan importante en sus obras postreras es innegablemente relevante para las condiciones modernas, pero sus discusiones de temas tales como la «corrupción» (en 23) toman prestado mucho de la retórica del Imperio romano y la disposición de sus escritores a alabar las virtudes en buena medida imaginarias de la república desvanecida.

*La gaya ciencia* marca un paso decisivo más allá de los libros que vinieron antes que él porque introduce dos de los que iban a convertirse en los temas mejor conocidos de Nietzsche: la muerte de Dios y el Eterno Retorno. La idea de que Dios está muerto ocurre primero en 108, en asociación con la imagen de la sombra de Buda, que todavía se ve en una cueva siglos después de su muerte. Esto es seguido en 125 por la perturbadora historia de un loco que, provisto de una linterna, en la brillante mañana busca a Dios. Se encuentra con el ridículo y concluye que «ha llegado demasiado temprano», que las noticias de la muerte de Dios todavía no han alcanzado a la humanidad, aun cuando ella misma lo ha matado. Esta idea recurre en términos más literales en 343, la primera sección del Libro V (publicada, podemos recordarlo, cinco años después). La muerte de Dios es identificada ahí como el hecho de que «la creencia en […] Dios se ha vuelto increíble»: éste, «el evento reciente más grande», está empezando a arrojar su sombra a través de Europa. Una vez que este evento sea plenamente reconocido, tendrá consecuencias incalculables, en particular para la moralidad europea. Algunas de estas consecuencias serán la melancolía, y, desde luego, en otro lado Nietzsche lucha con la pregunta de qué acto de creación, por quién, podría superar el vacío dejado por el derrumbe de las ilusiones tradicionales. Pero aquí las noticias traen, al menos en el corto plazo, solamente alegría, un sentido de aurora y libertad, la promesa de un mar abierto: «Quizá nunca haya habido un *mar tan abierto*».

Nietzsche continuó pensando que la muerte de Dios tendría consecuencias vastas y catastróficas. Pero, siguiendo la explicación que él mismo dio de la creencia cristiana y sus orígenes (en este libro y en *Más allá del bien y del mal*, pero sobre todo en *La genealogía de la moral*), ¿debería realmente haber pensado esto? Él creía que la fe en el Dios cristiano, y más generalmente en una tranquilizadora estructura metafísica del mundo, era una proyección del temor y el resentimiento que representaba una victoria del débil sobre el fuerte. Esa creencia metafísica ha muerto; ha sido destruida, como frecuentemente lo señala Nietzsche, por sí misma, por la creencia en la veracidad (y regresaremos a eso) que era ella misma parte de la fe metafísica. Pero ¿qué tanta diferencia debiera esperarse que hiciera su muerte? Comparte con otro subversivo decimonónico, Marx (con quien comparte pocas cosas más), la idea de que la creencia religiosa es una consecuencia, una expresión de las fuerzas sociales y psicológicas. Si esas fuerzas permanecen, y la expresión cristiana de ellas se derrumba, entonces seguramente tomarán su lugar otras expresiones. Si la necesidad secreta pensamiento, y

la necesidad subsiste, entonces secretará nuevos pensamientos.

En realidad, Nietzsche piensa así: que el liberalismo, el socialismo, el utilitarismo, y así de modo consecutivo, son meramente expresiones secularizadas de esas mismas fuerzas. Pero piensa que se hallan demasiado manifiestamente cercanas al original, y que nuestro creciente entendimiento de que el mundo no tiene estructura metafísica en absoluto debe desacreditarlas también. La muerte de Dios es también la muerte de aquellos dioses. Tiene un desprecio particular por los librepensadores benignos que esperan mantener todo el contenido ético del cristianismo sin su teología: George Eliot es el desafortunado blanco cuando el punto es parafraseado muy claramente en *El crepúsculo de los ídolos* (la sección llamada «Incursiones de un intempestivo»). Pero ése no es el punto más importante. Incluso si el contenido de nuestra moralidad cambia notablemente, como por ejemplo lo han hecho las actitudes hacia el sexo en tiempos recientes, elementos mucho más básicos y estructurales de la misma, su humanitarismo y su profesada creencia en el respeto igual para todos, se hallan en la concepción de Nietzsche demasiado atados a los mecanismos que generaron el cristianismo e inevitablemente seguirán el mismo curso que éste ha seguido. Es demasiado pronto, seguramente, para decir que se hallaba equivocado.

Para Nietzsche había otra dimensión también, que estaba inmediatamente conectada con sus propios valores. Vio el deshilachamiento del cristianismo como parte del fenómeno que llamó nihilismo europeo, la pérdida de cualquier sentido de profundidad o significado de la vida. El mundo podría concebiblemente evitar la destrucción y el odio abierto organizando un modo de vida placenteramente no exigente e irreflexivo, un consumismo atontado pero adecuadamente eficiente. Nietzsche probablemente no pensaba que tal sociedad podría sobrevivir a largo plazo, pero en cualquier caso no podía reconciliarse con tal prospecto o considerarlo como algo que no fuese sino repugnante. El desprecio fue una de sus emociones más a la mano, y nada lo provocaba más que lo que a veces llama «el último hombre», el producto satisfecho, renuente a la aventura, filisteo, de tal cultura. Este libro, como todos sus otros libros, deja en claro que cualquier vida digna de ser vivida debería involucrar atrevimiento, individualidad y esa creatividad capaz de poner en dificultades a los demás. Esto es, desde luego, expresado en la «alegría» de su título. La alegría puede abarcar el contento, como lo hace en el día del Año Nuevo, al principio del Libro IV, pero, cuando es así, es particularmente un logro e implica una pizca de buena suerte. La alegría no es en sí misma el sentirse contento, y, si bien rechaza la solemnidad y el espíritu de gravedad, lo hace precisamente porque es el único modo de tomar la vida en serio.

Algunas personas han pensado que Nietzsche tuvo una actitud brutal y sin escrúpulos hacia el mundo. Algunas veces, quizá, deseaba haberla tenido; pero, de hecho, una característica personal que, junto con su enfermedad y su soledad, contribuyó a su perspectiva fue una hipersensibilidad al sufrimiento. Estaba vinculada a una negativa total a olvidar, no solamente la existencia del sufrimiento, sino el hecho de que el sufrimiento era necesario para todo lo que él y cualquiera otro valorara. «Todas las cosas buenas provienen de las cosas malas» es una de sus tesis fundamentales: señala su rechazo de lo

que él llama «la creencia fundamental de los metafísicos, *la creencia en la oposición de los valores*» (*Más allá del bien y del mal*, 2). Ése es, para él, un principio de interpretación, pero se presenta en primera instancia simplemente como un hecho, que él pensó que ningún entendimiento honesto del mundo podría evadir. Si una percepción de los logros y glorias del mundo —el arte, la autocomprensión, la nobleza de carácter— no puede estar con toda honestidad separada del conocimiento de los horrores que han estado involucrados en el proceso mediante el que afloraron esas cosas, entonces hay una pregunta que no puede, suponía Nietzsche, simplemente ser ignorada: si todo ha valido la pena.

Los pensadores del pasado han supuesto que la pregunta podría ser respondida, y respondida positivamente. Leibniz, con su famosa doctrina de que éste es el mejor de los mundos posibles, creía en un análisis costo-beneficio de tipo cósmico que reivindicaría los misteriosos manejos de Dios. Hegel había contado una historia metafísica progresiva del desarrollo histórico de la libertad y la razón, en la que se representaban los horrores como si todos fueran dialécticamente necesarios para el resultado final, a fin de que pudiéramos estar seguros de que ninguno de ellos carecía de sentido. Ninguna de estas fantasías, pensaba Nietzsche razonablemente, podía ser tomada seriamente a finales del siglo XIX. Ni, llegó a pensar, podía uno tomar completamente en serio a alguien que no respondiese a la misma pregunta sino de modo negativo. En sus años tempranos había quedado muy impresionado, como lo había quedado Wagner, por la filosofía de Schopenhauer, y sus referencias a Schopenhauer en su libro son de lo más respetuosas (más que las que hace a Wagner), pero llegó a ser muy escéptico acerca del llamado pesimismo de Schopenhauer, el cual se había expresado en el juicio (por ejemplo) de que la «inexistencia del mundo sería preferible a su existencia».[3] «Nos cuidamos mucho de decir que el mundo vale *menos*», dice en 346: «Toda la actitud del hombre […] como juez del mundo que acaba por colocar en el platillo de su balanza hasta la vida misma y la encuentra de poco peso: la monstruosa sosería de tal actitud se ha delatado a nuestra conciencia y nos inspira repudio». Nietzsche reconoce que su propio *Nacimiento de la tragedia* había estado henchido del espíritu schopenhaueriano. Tomada en ese espíritu, la pregunta del «valor de la vida», llegó a pensar, no tenía respuesta y, desde luego, no era una pregunta. No obstante, no es el caso que simplemente hubiera desaparecido, porque permanecía lo que le parecía a Nietzsche, al menos, un hecho: que cualquiera que realmente entendiera y mantuviese en su mente los horrores del mundo sería aplastado o ahogado por los mismos. Ese hecho dejó, si no una pregunta a ser respondida, al menos un problema a ser superado. Nietzsche presenta el problema, y su modo de superarlo, en la forma del experimento de pensamiento del Eterno Retorno, que aparece por primera vez en *La gaya ciencia:*[4] en las alarmantes palabras de 341, ¿qué pensaría usted si un demonio le dijera que todo en la vida retornaría una y otra vez eternamente? ¿Cómo respondería a la pregunta de si quiere que esto se repita una e innumerables veces? Esta pregunta, dice Nietzsche, «pesaría con el más formidable peso sobre todos tus actos». Pone a prueba la habilidad de uno para no ser superado por el horror y el sinsentido del mundo. No hay *creencia* que pudiera «justificar el mundo»: confrontado con la pregunta

de su valor, o más bien con el sustituto para esa pregunta, que es el prospecto de ser aplastado por la conciencia de lo que es el mundo, el único asunto es (como Nietzsche también lo formula) si uno puede decir «sí» al mismo, y la prueba de ello es si seriamente y en la más plena conciencia pudiera uno querer que el curso de todo sucediera una y otra vez, incluyendo no solamente su dolor, crueldad y humillación, sino también su trivialidad, vacuidad y fealdad, el último hombre y todo lo que lo acompaña.

Ésta es una pregunta enteramente hipotética, un experimento de pensamiento. No es cuestión, como yo lo leo, de que Nietzsche crea en una *teoría* del eterno retorno. La idea (que no ocurre en *Más allá del bien y del mal* o en *La genealogía de la moral*) aparece en *Zaratustra* de una forma semejante a la de *La gaya ciencia*, y Nietzsche menciona su importancia en *El crepúsculo de los ídolos* y en *Ecce Homo* (la autobiografía intelectual que escribió en el filo de la locura). Hay algunos lugares en los que es tratada como una idea teórica, pero en su mayoría están confinados a sus notas inéditas (sus *Nachlass*), algunas de las cuales, particularmente desde sus últimos años, fueron publicadas en *La voluntad de dominio*, que no es un libro de Nietzsche en absoluto, sino una selección de estas notas tendenciosamente reunidas por su hermana.

Pero si la idea del Eterno Retorno es un experimento de pensamiento, ¿cómo podría ser que el responder a su pregunta pesara sobre nuestros actos «con el más formidable peso»? Si es una mera fantasía, ¿cómo puede ser entonces que «querer» el Eterno Retorno le cueste a uno algo en absoluto? Parece tan simple como decir «sí». Pero uno tiene que recordar que al encarar la cuestión se supone que uno tiene una conciencia real y viva de todo lo que ha conducido a este momento, en particular a lo que valoramos. Tendríamos que pensar con vívido detalle, si pudiéramos, en todos los sucesos horribles que han sido necesarios para crear Venecia o la ciencia de Newton o cualquier cosa que uno piense que es la mejor de nuestra moralidad. Entonces no tendríamos simplemente que decir «sí», sino decir «sí» y querer decirlo. Eso no parece ser exactamente carente de peso. Lo que quizá funciona menos en el experimento de pensamiento es el elemento, que Nietzsche ciertamente pensaba que era esencial al mismo, de *la eternidad*. Si hay algo en esta prueba en absoluto, ¿por qué querer un retorno no sería suficiente? Si pudiera uno superar la «náusea», como Zaratustra repetidamente lo dice, de la expectativa de que los horrores y el último hombre y todo lo demás retornaran *siquiera una vez*, y decir «sí» a ello, habría dado uno el paso esencial: ¿podría ser que el querer todos aquellos retornos adicionales le costara a uno mucho más?

Hay otra reacción, muy natural, al problema, que es la reacción de casi todo el mundo: olvidarse de él. Uno puede olvidarse de que existen los horrores, y también, si uno tiene un gusto por las consolaciones metafísicas, de que Dios está muerto. El narrador de *El gran Gatsby* de Scott Fitzgerald dice de Tom y Daisy que «se refugiaron en su dinero y su vasto descuido, o cualquier cosa que haya sido lo que los ha mantenido juntos», y es ése, a grandes rasgos, el remedio que el «último hombre» encuentra para el problema de Nietzsche. David Hume habló de «descuido e inatención» como el único remedio para las dudas escépticas; pero eso no es lo mismo, porque Hume pensaba que las dudas escépticas eran *irreales*. Nietzsche sabía que las consideraciones que todos

olvidamos no eran irreales, y se apegó obstinadamente a una idea de veracidad que no nos permitiría falsificarlas. En este libro hace un llamado a la honestidad y a la conciencia moral e intelectual en 319 y (como veremos) en 344; en 284 habla de aquellos que deben tener un argumento en contra del escéptico que traen adentro —«las grandes personas autoinsatisfechas»—. En *El Anticristo* (50), en el mismo fin de su vida activa, escribió:

> Se ha tenido que arrancar en duro forcejeo cada palmo de verdad; se ha tenido que sacrificar por él casi todo lo que es grato al corazón humano y nutre la confianza del hombre en la vida. Se requiere grandeza del alma; servir a la verdad es el servicio más duro. ¿Pues qué significa ser *honesto* en las cosas del espíritu? ¡Significa ser riguroso con el propio corazón, despreciar los «sentimientos sublimes», hacer de cada sí y de cada no un caso de conciencia!

El valor de la veracidad abarca la necesidad de descubrir la verdad, de apegarse a ella, y de decirla —en particular, a uno mismo—. Pero la propia dedicación de Nietzsche a este valor, según vio él, inmediatamente planteaba la pregunta de qué es este valor. Lo hemos dado por sentado, piensa, y lo hemos malentendido seriamente: como dice en *Más allá del bien y del mal* (177): «Quizá nadie todavía ha sido lo suficientemente veraz acerca de lo que es la "veracidad"».

La sección 344 de *La gaya ciencia* (la segunda sección del Libro V) da uno de los más importantes e iluminadores enunciados de Nietzsche sobre esta cuestión:

> Y ¿qué es esa resuelta voluntad de alcanzar la verdad? ¿Es la resolución de no dejarse engañar? ¿Es la voluntad de no engañar? Pues cabe interpretar la voluntad de verdad también de esta última manera, siempre que se admita que en la proposición general *no quiero engañar* esté comprendida también la particular *no quiero engañarme*. Mas ¿por qué no engañar? ¿Pero por qué no dejarse engañar?

Las razones para no querer ser engañado, prosigue diciendo, son prudenciales; vistas bajo esa luz, querer hacer bien las cosas en nuestros estudios intelectuales y en la vida práctica sería un asunto de utilidad. Pero esas consideraciones no pueden posiblemente sustentar un valor *incondicional* para la verdad: gran parte del tiempo es más útil creer en falsedades. Nuestra creencia en la voluntad incondicional de verdad

> se ha formado *a pesar de* la demostración constante de la inutilidad y el peligro que hay en «la voluntad de verdad» y en «la verdad a toda costa». A toda costa, ¡ay! Harto sabemos lo que esto quiere decir cuando hemos sacrificado en su altar una creencia tras otra. Por consiguiente, la voluntad de verdad *no* significa «yo no quiero dejarme engañar», sino —no queda otra alternativa— «yo no quiero engañar, no quiero engañarme a mí mismo ni a los demás», pues no queda otra solución, y *con esto nos encontramos en el terreno de la moral*.
>
> […] Se comprenderá ya a dónde voy: a mostrar que nuestra fe en la ciencia descansa también sobre una creencia metafísica y que también nosotros, nosotros los que perseguimos el conocimiento ahora, nosotros los impíos y los antimetafísicos, sacamos *nuestro* fuego del incendio que prendió una fe de hace más de mil años, esa fe cristiana que fue también la fe de Platón y que cree que Dios es la verdad, y que la verdad es divina.

El título de la sección es «De qué modo nosotros, también, somos todavía piadosos». La idea se desarrolla adicionalmente en el Libro III de *La genealogía de la moral*, donde se descubre que el «ideal ascético» que ha recibido una explicación genealógica poco

halagadora yace en la raíz de la voluntad de verdad, la cual impulsó la necesidad de descubrir esa misma explicación. Pero eso no derriba la voluntad de verdad: «*¡Todo mi respeto para el ideal ascético, en la medida en que sea honesto!*» (III.26).

«La voluntad incondicional de verdad» no significa que queramos creer cualquiera y toda verdad. Significa que queremos entender quiénes somos, corregir el error, evitar engañarnos, ir más allá de la falsedad confortable. El valor de la veracidad, así entendido, no puede hallarse meramente en sus consecuencias, como Nietzsche repetidamente lo señala. Anteriormente en *La gaya ciencia* (121) dice que varias creencias pueden ser necesarias para nuestra vida, pero ello no muestra que sean verdaderas: «La vida no es un argumento». Ya en *Humano, demasiado humano* (517) había notado: «*Compenetración fundamental:* no hay armonía preestablecida entre el progreso de la verdad y el bienestar de la humanidad». Nuevamente, en *Más allá del bien y del mal* (I.11), dice que «es preciso comprender, en efecto, que para la conservación de los seres de nuestra especie hay algunos juicios que se debe *creer* necesariamente que son verdaderos, lo que no impide, claro está, que puedan ser falsos».

La verdad puede no ser meramente inútil, sino destructiva. En particular, las verdades de la propia filosofía de Nietzsche, las cuales desacreditan el mundo metafísico, pueden (como hemos visto) conducir destructivamente al nihilismo si llegan a ser aceptadas. En el *Nachlass* (*La voluntad de poder* 5) hay una nota reveladora que menciona el modo en que la idea de veracidad se ha vuelto en contra de la moralidad que la había fomentado; al final se lee la observación: «Este antagonismo, el no estimar lo que conocemos y el no *permitírsenos* estimar ya las mentiras que quisiéramos contarnos a nosotros mismos, engendra un proceso de descomposición». ¿De qué modo «no se nos permite» estimar estas mentiras? En algún grado, Nietzsche pensaba que esto en su tiempo ya era una necesidad histórica o social: que, al menos entre la gente pensante, estas creencias simplemente no podían mantenerse más o tener mucha vida. Es una buena pregunta la de si esto era correcto, incluso si es correcto hoy —particularmente cuando recordamos las formas secularizadas, políticas que adoptan, como Nietzsche supuso, las mismas ilusiones—. Lo que es ciertamente verdadero es que Nietzsche juzgó como una *necesidad ética*, para él mismo y para cualquiera que él estuviese dispuesto a respetar, no estimar estas ilusiones. Sí pensó, en cambio, que había cosas que, incluso para las personas honestas y reflexivas, podrían correctamente compensar de algunos modos la pérdida de las ilusiones; en este espíritu observa que en otra parte del *Nachlass* (*La voluntad de poder* 822): «Poseamos arte a fin de no perecer por la verdad». No quiere decir que poseamos arte en vez de la verdad; significa que poseemos arte para que podamos poseer la verdad y no perezcamos por ella.

Continúa habiendo debates complejos acerca de lo que Nietzsche entendió por verdad. Muy ciertamente, no pensaba, en un espíritu pragmatista, que las creencias son verdaderas si sirven a nuestros intereses o a nuestro bienestar: ya hemos visto algunas de sus repetidas negaciones de esta idea. Una perspectiva más reciente, y de moda, sobre él, es que compartió, quizá fundó, una especie de escepticismo desconstructivo al efecto de que no hay una cosa tal como la verdad, o que la verdad es lo que cualquiera piensa que

es, o que es una categoría aburrida de la que podemos prescindir. Esto es también erróneo, y de la manera más profunda. Como hemos visto, Nietzsche no pensaba que el ideal de veracidad haya pasado a retiro cuando se descubrieron sus orígenes metafísicos, y tampoco suponía que la veracidad pudiera ser separada de una preocupación por la verdad. La veracidad como ideal retiene su poder, y lejos de que la verdad sea dispensable o maleable, su pregunta principal es cómo puede hacerse soportable. Repetidamente, Nietzsche —«el viejo filólogo», como se llamaba a sí mismo— nos recuerda que, muy aparte de cualquier pregunta acerca de las interpretaciones filosóficas, incluyendo la suya propia, hay hechos que han de ser respetados. En *El Anticristo* (59) alaba al mundo antiguo por haber inventado «el incomparable arte de leer bien; esa premisa de una tradición de la cultura, de la unidad de la ciencia», y con ello «¡el *sentido de la realidad fáctica*, de todos los sentidos el último y el más valioso…!» Al principio de *La genealogía de la moral* nos dice que «los psicólogos ingleses» no debían ser desechados como ranas viejas, frías y aburridas; en realidad, son animales valientes, «que saben mantener refrenados tanto su corazón como su dolor y que se han educado para sacrificar todo lo deseable a la verdad, a toda verdad, incluso a la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no-moral […] Pues existen verdades tales».

Agudamente detecta elementos en nuestras estructuras intelectuales que confundimos con verdades. En *La gaya ciencia* subraya la importancia de «una ley del acuerdo», que regula los pensamientos de las personas y provee seguridad intelectual (76). Hace hincapié en la importancia histórica, incluso continua, de estas concepciones, pero no piensa que sean la verdad, o que sean inmunes al descubrimiento de la verdad. Son *contrastadas* con la verdad, y la pregunta es: ¿qué emergerá de una batalla entre ellas y una creciente conciencia de la verdad?; como pregunta él en 110, «¿hasta qué punto soporta ser asimilada la verdad?»

En sus primeros escritos acerca de la verdad y el error Nietzsche algunas veces habló como si comparara la entera estructura de nuestro pensamiento con la naturaleza «real» de las cosas y encontrase que nuestro pensamiento era defectuoso. Es como si el negocio de usar conceptos en absoluto falsificase una realidad que en sí misma era… ¿qué? Informe, quizá, o caótica, o completamente no estructurada. Después rechazó correctamente esta imagen, con sus implicaciones de que podemos, de alguna manera, mirar por el borde de nuestros conceptos hacia el mundo al que los estamos aplicando y aprehenderlo como algo que en modo alguno está afectado por cualesquiera descripciones (incluyendo, seremos forzados a admitir, las descripciones «informe», «caótico», y así consecutivamente).[5] Hay pasajes en *La gaya ciencia* en los que no está claro si todavía estamos apegados a esta imagen. Discute ficciones, la práctica de considerar las cosas como iguales o idénticas o matemáticamente estructuradas cuando no lo son o solamente lo son aproximadamente (110, 121). Está señalando, ciertamente, que las representaciones matemáticas que son ofrecidas por las ciencias son de varias maneras idealizaciones, y esto es enteramente inteligible. Hay una ambigüedad más grande cuando sugiere que nada es realmente «idéntico» o «lo mismo». Para tomar un ejemplo: el concepto «serpiente» nos permite clasificar varias cosas individuales como

«el mismo animal», y reconocer una cosa individual como «la misma serpiente». Es trivialmente verdadero que «serpiente» es un concepto humano, un producto cultural. Pero es una proposición mucho más turbia la de que su uso de alguna manera *falsifica la realidad:* que «en sí mismo» el mundo no contiene serpientes, o, lo que es más, cualquier otra cosa que pudiera uno mencionar. Nietzsche vino a ver que esta idea del mundo «en sí mismo» era precisamente una reliquia del tipo de metafísica que quería superar. Como una observación en el *Nachlass* lo formula (*La voluntad de poder* 567): «La antítesis del mundo aparente y el mundo verdadero se reduce a la antítesis "mundo" y "nada"».

Es menos que claro, y también digno de considerarse, qué tanto lo comprometieron las formulaciones de *La gaya ciencia* a la turbia imagen metafísica. Algunos de los mismos problemas afectan a otra idea que aparece en el libro, y que iba a ser importante en obras que escribió después de él: la idea de «una perspectiva». Nuestra perspectiva interpretativa, nuestra «toma» particular del mundo, está modelada sobre la analogía de una perspectiva literal, visual, y esta analogía tiene dos implicaciones: que entendemos que puede haber perspectivas alternativas y, de modo importante, que éstas serán perspectivas alternativas *sobre la misma realidad*. En obras posteriores Nietzsche es frecuentemente menos que definido acerca de lo que está involucrado en esta segunda implicación, pero tiene mucha claridad acerca de la primera implicación, y, desde luego, nos insta a combinar perspectivas, o a movernos entre ellas, lo que muestra que no solamente sabemos *que* hay otras perspectivas, sino que sabemos cuáles son algunas de ellas. En *La gaya ciencia* parece estar a punto de dar el paso a este problema. En 299, por ejemplo, sugiere que podemos hacer uso de perspectivas diferentes. Pero en 374, donde dice «no podemos refutar la posibilidad de que [el mundo] *sea susceptible de interpretaciones infinitas*», la idea de las «alternativas» parece permanecer como una posibilidad enteramente abstracta: «nos es imposible salir de nuestro ángulo visual».

Los «griegos fueron superficiales […] *de tan profundos*», dice en el Prefacio (y repitió la observación posteriormente, en el epílogo a *Nietzsche contra Wagner*). Pero los griegos en su tiempo podían directamente exhibir un deleite en las superficies y apariencias que era, desde luego, profundo. Eso no es posible para nosotros, después de tanta historia: cualquier actitud tal para nosotros será una cosa diferente y más sofisticada, y representará un logro. En el mismo fin del libro, retorna a la alegría de la gaya ciencia, e invoca el ideal de un «espíritu que cándidamente, esto es, sin proponérselo, sino porque su plenitud y su potencia se desbordan, juega con todo lo que hasta ahora se llamó sagrado, bueno, sacrosanto, divino […]». Esto podría parecer incluso inhumano en comparación con las formas convencionales de seriedad, es decir, la solemnidad, «y a pesar de todo, con ese ideal empieza apenas la *mayor seriedad*, se plantea la verdadera pregunta por primera vez, se tuerce el destino del alma, echa a andar la aguja del reloj […]».

Entonces agrega, al final de esa sección: *«empieza la tragedia»*. Pero inmediatamente ahí viene la última sección de todas, el *Epílogo*, en el que los espíritus de su propio libro le dicen que pare estos ruidos tristes, estas «voces de sepulcros, esos

silbidos de marmotas». *«Nicht solche Töne!»*, gritan en el eco de la *Oda a la alegría* de Schiller: «¡Tales sonidos, no!» Dice que les dará otra cosa —los poemas, presumiblemente, con los que termina el libro—. Pero lo hace con una pregunta final, y es una pregunta que quería que se planteasen sus lectores no justamente al final de este libro, sino a lo largo del mismo y, desde luego, a lo largo de todos sus libros: «¿Queréis eso?»

[1] Las referencias en el caso de *La gaya ciencia*, y de otras obras de Nietzsche, son a las secciones numeradas. [Para la traducción castellana se utilizaron las ediciones de Akal, Madrid, 2001, y de EMU, México, 1994. También se consultaron las traducciones de las siguientes obras: *El anticristo*, Edaf, Madrid, 1985, y Alianza, Madrid, 1986; *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Madrid, 1985, y Alianza, Madrid, 1985; *La voluntad de dominio, Obras completas*, t. IX, Aguilar, Madrid, 1932, y *Humano, demasiado humano*, EMU, México, 1986.]

[2] Un estudio muy interesante en este respecto es *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990* de Steven E. Ascheim (University of California Press, Berkeley, 1992). Una discusión útil del pensamiento político de Nietzsche es la de Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (University of Chicago Press, 1990). Mark Warren, en *Nietzsche and Political Thought* (MIT Press, Boston, 1988), saca bien a relucir las limitaciones de las ideas sociales de Nietzsche, pero es demasiado optimista al pensar que si su filosofía fuera fiel a sí misma, ofrecería una base para el liberalismo.

[3] *The World as Will and Representation*, trad. E. F. J. Payne (2 vols., Dover, Nueva York, 1969), vol. II, cap. 46, p. 576. [*El mundo como voluntad y representación*, vol. II, RBA, Barcelona, 2003.]

[4] La *frase* «el eterno retorno» ocurre primero en 285, pero en una conexión más limitada, la de reconocer que no hay paz perpetua, sino solamente (como el filósofo presocrático Heráclito pensaba) un ciclo de guerra y paz.

[5] Esto lo argumenta bien Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge University Press, 1991).

# XXII. «Hay muchos tipos de ojos»

«HAY MUCHOS TIPOS DE OJOS», DICE EN EL *NACHLASS* (*THE WILL TO POWER* 540 [1885]); «También la esfinge tiene ojos; y, por consiguiente, hay varias "verdades", y, por consiguiente, no hay ninguna verdad». Aquí, «no hay ninguna verdad» puede significar que no hay una verdad, y ésa es una de las cosas que quiere decir. Pero en otra observación importante del *Nachlass* (*The Will*... 616 [1885-1886]), la misma frase reaparece en la compañía de lo que parece ser una sugerencia incómoda de que tanto hay como no hay algo que esté siendo falsado por todas estas vistas de lo mismo:

> Que el valor del mundo se halla en nuestra interpretación (que interpretaciones que no son meramente humanas son quizá posibles en alguna parte); que interpretaciones previas han sido valoraciones de perspectiva por virtud de las cuales podemos sobrevivir en la vida, *i. e.* en la voluntad de poder, para el crecimiento del dominio; que toda elevación del hombre trae consigo la superación de las interpretaciones más estrechas; que todo fortalecimiento e incremento del dominio abre nuevas perspectivas y significa creer en nuevos horizontes —esta idea permea mis escritos—. El mundo que nos incumbe es falso, *i. e.* no es un hecho sino una fábula y una aproximación sobre la base de una magra suma de observaciones; se halla «en flujo», como algo en estado de devenir, como una falsedad siempre cambiante pero que nunca se acerca a la verdad —pues no hay «verdad»—.

«El mundo que nos incumbe»: hay una pregunta de qué significa exactamente esto, una cuestión que puede aparecer como una pregunta de traducción. *Cf. Más allá del bien y del mal* 34: «¿Por qué el mundo *que nos incumbe* no había de ser ficticio?» («die Welt, die uns etwas angeht»), lo cual está cercano a «en tanto que tenemos algo que ver con él» o «es nuestro asunto».

Hay, una vez más, ciertamente algo extraño en poner junta la idea de que todas estas interpretaciones son falsas, de que el mundo que interpretan de variadas maneras es una fábula o, nuevamente, una aproximación, con la idea de que no hay nada que falsifiquen o a lo que se aproximen. Pero debiéramos leer estas palabras a la luz de lo que viene antes de ellas. Está claro, primero, que no debiéramos apegarnos a la primera implicación de la idea de una perspectiva que mencioné antes, la de que podemos reconocer que hay muchas perspectivas, y saber qué son algunas de ellas. La idea de Nietzsche de una interpretación o perspectiva no es trascendental en nada parecido al sentido kantiano —en un sentido, es decir, en que se proveyó la forma de algo que pudiéramos considerar como experiencia—. Si nuestra perspectiva fuera tal cosa, no podríamos tener la idea de

que hubiese más de una de ellas, y, entonces, como ha argumentado correctamente Donald Davidson, no podríamos tener la idea de que hubiera siquiera una de ellas. Nietzsche está ocupado con una multiplicidad reconocible de perspectivas, y eso implica una multiplicidad de perspectivas reconocibles.

Una perspectiva o interpretación aquí es una cosmovisión o un sistema de valores a gran escala, algo en virtud de lo cual nosotros u otros pueden sobrevivir en la vida. Sabemos acerca de algunas de ellas, y ésas las podemos comparar, no, desde luego, con un mundo verdadero de valores que pudiera ser aprehendido independientemente de la perspectiva de alguien, sino al menos entre sí y con la nuestra. Puede haber indefinidamente muchas perspectivas tales. En muchos casos podemos aprehenderlas sólo como posibilidades abstractas, y no podemos aprehender lo que podrían contener. Podrían pertenecer, como Nietzsche sugirió en el pasaje recién citado, a criaturas que ni siquiera son humanas. En el caso de estas últimas tendríamos solamente la captación más limitada y completamente abstracta de la idea de que su perspectiva, como tenemos que llamarla si es que hemos de sustentar la idea en absoluto, está tratando de hacer el mismo tipo de cosa que la nuestra. Pero tendría que implicar todo lo siguiente al menos: que tenían una vida social consciente y en algún grado reflexiva, lo cual requería que interpretasen sus circunstancias. Tenemos una muy tenue captación de lo que tal vida podría ser, excepto pensándola en términos humanos (como las delgadas fantasías de la ciencia ficción lo ponen en claro repetidamente). Lo que es mucho más importante, no obstante, para Nietzsche y para nosotros, es que hay perspectivas *humanas* e interpretaciones que nosotros podemos aprehender sólo pobremente. Sin duda, algunas de ellas yacen en el pasado, y nuestra inhabilidad para aprehenderlas es un asunto de ignorancia y una falla del entendimiento. Pero éste es un asunto contingente: Nietzsche piensa que hay perspectivas pasadas con las cuales tenemos compenetración, tales como las de los antiguos griegos. Lo que realmente le preocupa son las perspectivas que se hallan más allá de nosotros porque se encuentran adelante de nosotros y yacen en el futuro.

Como lo dice frecuentemente, gran parte de la filosofía de Nietzsche, incluyendo sus críticas del pasado y del presente, es en el interés del futuro.

(N. B.: el subtítulo de *Más allá del bien y del mal: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* [Preludio de una filosofía del futuro] ¿significa eso: una filosofía que es acerca de, o a la que le incumbe, el futuro —que es como Alexander Nehamas lo lee—? ¿O significa: una filosofía que llegará en el futuro? El doble eco wagneriano seguramente sugiere lo segundo.)

Y ¿quién se encargará de la creación? Nietzsche no tiene mucha concepción de la política. Tenía algunas opiniones políticas, de carácter aristocrático; era bien conocido su disgusto por el socialismo, el liberalismo, la igualdad, la democracia, y así consecutivamente. Pero como bien lo ha argumentado Mark Warren, no tenía la más remota idea de la naturaleza de un Estado moderno.[1] Sus concepciones políticas generales, tal y como eran, fueron en buena medida extraídas del mundo antiguo y no fueron tanto reaccionarias como arcaicas. Desde luego, tenía un sentido muy pobre no

meramente del Estado moderno, sino de una sociedad moderna: podría incluso decirse, de cualquier sociedad en absoluto. Fue apoyado en esto por una tendencia, presumiblemente derivada del idealismo alemán, a moverse libremente entre las categorías sociales e históricas por un lado, y las categorías psicológicas por el otro: *La genealogía de la moral* es un enigmático ejercicio en esto. Comoquiera que haya sido, sus modelos de superar y transformar *nuestros* valores, que es su preocupación más duradera, tienden a ser personales, individualistas, ocasionalmente heroicos. Con frecuencia, la empresa es considerada como una expresión simplemente de un empeño personal, como el de un artista; a veces adopta una nota históricamente transformadora, como si la proeza de transvaluación del individuo hubiera de cambiar por sí misma a la sociedad. Respecto a la «creación de nuevos nombres», nos deja en buena medida con una imagen de alguna figura solitaria que trae nuevos valores a la existencia, una imagen que, traída en relación con una transformación de la sociedad, está destinada a ser algo patética.

La cuestión no es si los ideales de Nietzsche acerca de una sociedad transformada, en la medida en que tenía alguno, eran algo que sea probable que aceptemos. Lo central es que este modo individualista o artístico de concebir la creación a través de la destrucción, particularmente cuando se aplica a la transformación social, no es fiel a muchas de las otras cosas que Nietzsche creía. Implica una trascendencia heroica de las condiciones sociales e históricas por el creador, y esto desmiente uno de sus pensamientos: no construimos nuestros pensamientos a partir de nada; vienen en parte de lo que nos rodea, y tenemos una muy pobre captación, en su mayor parte, de lo que pudiera ser su fuente. También implica, si bien tenuemente, que la sociedad podría ser transformada, no meramente por una creación heroica tal, sino en los mismos términos que inventó el creador, y esto desmiente otro de sus pensamientos: lo que las ideas, de hecho, hacen no se halla bajo el control de sus creadores, y es raramente lo que pretendían sus creadores. Las ideas de éstos podrían ayudar a configurar las metas de otras personas, pero se hallan más profundamente a merced de las necesidades de aquellas otras personas, y son de opaca contingencia histórica.

Los pensamientos de este tipo subyacen tras el uso que hace Nietzsche de la idea de que las nuevas perspectivas y las nuevas interpretaciones involucran un incremento del poder. No es —y esto es vitalmente importante— que un incremento del poder pueda servir como un *criterio* de qué interpretación o perspectiva debiéramos adoptar. No revisamos una gama de perspectivas o conjunto de valores y escogemos uno considerando en qué medida habrá de incrementar nuestro poder. Hay un enunciado memorable en el *Nachlass:* «*Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls*» [El criterio de verdad yace en el incremento del sentido de poder propio de uno] [*The Will*... 534 (1887-1888])]. Esto contiene dos errores: que éste podría ser el modo de expresar las relaciones entre verdad y poder, y también —quizás de manera más importante— que un incremento en el poder, en un sentido adecuado a los propósitos de Nietzsche, pudiera ser el criterio de algo.

Hay más de una razón por la que esto pudiera ser un error. Una es que, como acabo

de decir, no podemos imaginar o entender adecuadamente una nueva perspectiva o interpretación, en este sentido muy amplio, hasta que ha llegado. Otra es que no podemos anticipar su poder: es más, no podemos entender por anticipado qué tipo de poder habrá de crear, qué nuevas formas de vida habrá de hacer posibles, o cómo aquellas formas de vida podrían expresar la vitalidad humana (así como los antiguos no pudieron haber previsto la configuración distintiva de ese mundo cuya creación *La genealogía de la moral* pretende describir, un mundo centrado en el cristianismo; ni pudieron haber entendido cómo una cosa tan completamente extraña podría llegar a representar una nueva manera de darle un significado a la vida). Hegel ya había visto que todas esas cosas sólo pueden ser entendidas en retrospectiva, pero él creía que podemos ver más allá de nosotros porque nos hallamos más alto en la montaña histórica de la libertad y la razón progresivas. Nietzsche precisamente no cree esto, pero para él, con tanto mayor razón, no hay manera en que, en estos respectos fundamentales, el entendimiento de la vida pueda adelantarse a la vida misma. Hay una línea maravillosa del *Fausto* de Goethe, que es citada más de una vez por Wittgenstein: «*Im Anfang war die Tat*» [En el principio fue el acto]. Hasta donde lo sé, nunca es citada por Nietzsche, pero muy bien pudiera haberlo sido.

He dicho que Nietzsche básicamente superó la tentación de tratar de mirar más allá de nuestras representaciones del mundo y decir que eran falsas en relación con el mundo no descrito al otro lado de la comparación. Creo que en este sentido superó a la metafísica. Pero, al mismo tiempo, pienso que podemos ver por qué todavía pudo sentirse arrastrado a decir, como lo hace en varias observaciones que he mencionado, tanto que nuestras interpretaciones son todas falsas, como que no hay nada de lo que sean falsas. Está pensando aquí, como he dicho, en interpretaciones a gran escala del mundo y de los sistemas de valores que las acompañan. Estas interpretaciones incluyen narraciones históricas que nos ayudan a desentrañar esos valores: explicaciones de cómo los seres humanos vinieron a estar donde están ahora: una explicación, por ejemplo, de la Ilustración, del progreso moral, del surgimiento de las ideas modernas de la libertad. Estas historias llevan consigo, al menos hasta ahora, una exigencia de clausura, incorporada en las dos ideas de que hay un conjunto único de valores al cual estamos, con suerte, acercándonos, y que hay una narrativa correcta de cómo es que llegamos a estar donde estamos.

Esto arroja una tensión o conflicto. Por un lado, parece que debemos tener tales ideas si es que estos valores, esta perspectiva, han de ser *nuestros* en absoluto. Por otro lado, el conocimiento de nuestra historia y un entendimiento de las actividades humanas aprehendidas a partir de esa historia nos dicen a un nivel reflexivo que estas pretensiones de clausura no son verdaderas. Nietzsche no es nada si no es reflexivo: representa la reflexión llevada al punto en que reconoce que la reflexión misma y la autoconciencia de la modernidad pueden debilitar o destruir el poder de vivir confiadamente. En este respecto, como también lo sabía, se encuentra batallando con su propia filosofía.

Tuvo éxito, o quizá debiéramos decir, se halla ahora en proceso de tener éxito, al ver cómo sería un mundo de nuevos valores, *Im Anfang war die Tat;* y cuando dijo en *El*

*crepúsculo de los ídolos* que filosofaba con un martillo, quiso decir, como lo dijo, que estaba probando las ruedas, no construyendo un nuevo vehículo. No es meramente una cuestión de si podemos avizorar un mundo más allá del nuestro. También es una cuestión de por qué debiéramos reconocerlo como una mejora, como una alternativa más elevada a la vida que tenemos. El poder que encarne no se revelará como algo que lo recomiende hasta que sea un poder que alguien ya posea.

Nietzsche fue, de hecho, más perspicaz en algunos modos de exhibir las cualidades de las personas que pudieran hacer una nueva interpretación, crear nuevos nombres, de lo que lo fue sobre la tarea imposible de exhibir el contenido de una interpretación futura. Central a estas cualidades se hallaba, desde luego, la veracidad: una veracidad que respeta las verdades que, como vimos, está dispuesto a llamar «hechos»: verdades que permanecen siendo verdades aun cuando no haya «una sola verdad» acerca de qué puede dar un significado a la vida humana; verdades que son, desde luego, lo que muestra que no hay una sola verdad como tal. ¿Por qué es esta cualidad tan importante para él?

Una razón yace en la otra implicación, que ya mencioné antes, de la metáfora de la perspectiva: que estas perspectivas son interpretaciones o concepciones de una realidad. No pueden ser varias concepciones de la «sola verdad» acerca de la vida humana, de la realidad que no existe. Lo que son, sin embargo —y dejo de lado las posibilidades extraterrestres—, son todas ellas concepciones de la *vida humana*, y eso es identificado a través de un completo conjunto de verdades, incluyendo, muy significativamente, verdades de la historia. Más aún, son solamente aquellas verdades «llanas, amargas, feas, ofensivas, no cristianas, inmorales» las que pueden hacernos entender dónde estamos ahora y cuál es nuestro problema.

Pero ¿no significa eso que hay una narrativa que Nietzsche tiene que considerar como correcta, o correcta hasta donde llega: la narrativa de cómo murieron las antiguas ilusiones, la narrativa, como podría decirlo, de la muerte de Dios? Lo que podríamos llamar la narrativa negativa de la Ilustración. Pienso que la respuesta a esa pregunta tiene que ser «sí». Pero ¿tenemos que aferrarnos a esa narrativa? Algunos de nosotros estaríamos más dispuestos de lo que Nietzsche lo estaba a decir que, a menos que encaremos el mundo verazmente, cualquier esperanza de una política mejor estará condenada. Eso no es una respuesta enteramente instrumentalista, porque tenemos que creer en la veracidad en sí misma si hemos de aferrarnos a aquellas verdades: aquí, como es tan frecuente, los valores intrínsecos tienen sus usos. Pero esto sí implica que no meramente a un nivel técnico necesitamos entender el mundo si hemos de hacer una diferencia en el mismo que pudiéramos reconocer como una mejoría. Más aún, es una condición de nuestro entendimiento del futuro como, en un sentido, *nuestro* futuro: no será nuestro, pero seguramente debemos pensar en él como la vida de personas vinculadas a nosotros por la continuación de esa narrativa. Podríamos pensar también que este entendimiento de que la vieja imagen metafísica del mundo era una ficción es una cosa, al menos, que ha sido lograda por todo este sufrimiento, y sería una lástima si fuera a ser arrojada.

Pero Nietzsche ciertamente nos recuerda que si necesita ser arrojada, entonces habrá de serlo. Quizás las personas habrán de llegar a olvidar todo esto, y vivir bajo alguna nueva concepción de la «sola verdad» algunas nuevas ilusiones. O, quizá, no tendrán tal imagen, ni sabrán que no la tienen, ni recordarán que las personas alguna vez la tuvieron y luego la perdieron: no tendrán ninguna necesidad de creer en ningún significado de la vida en absoluto. El último hombre se apoderará del mundo. Entonces eso es lo que habrá sucedido. Para muchos de nosotros, como para el mismo Nietzsche, eso sería una caída final. Pero aquí nos encontramos, con él, sobre un terreno moral. Como Wittgenstein y el libre albedrío.

[1] Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, 1988).

# XXIII. El sufrimiento insoportable

NIETZSCHE ESCRIBIÓ: «*Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens*». [Lo que en realidad indigna del sufrimiento no es el sufrimiento mismo, sino la carencia de sentido del sufrimiento.] Y nuevamente:

> *[Der Mensch]* litt *am Probleme seines Sinns. Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein* krankhaftes *Tier: aber* nicht *das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage*«wozu *leiden?» Der Mensch, dass tapferste und leidgewohnteste Tier, verneint an sich* nicht *das Leiden: er* will *es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, das man ihm einen* Sinn *dafür aufzeigt, ein* Dazu *des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens*, nicht *das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag.*[1]

> [(El hombre) *sufría* del problema de su sentido. Sufría también por otras causas, en lo principal era un animal *enfermizo:* pero su problema *no* era el sufrimiento mismo, sino el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: «¿para qué sufrir?» El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, *no* niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento, y *no* éste mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad (…)]

Por supuesto, éste no es meramente el pensamiento de Nietzsche: en varias formas, ha sido una idea recurrente en la filosofía occidental. No trataré de bosquejar nada de esa historia, o de ubicar la idea en el contexto del pensamiento de Nietzsche, pero, como con muchas otras cuestiones, quiero empezar con Nietzsche. Encuentro la punta de lanza de estos problemas en su entendimiento de lo que fueron, y también en su previsión de lo que podrían llegar a ser —y, en alguna medida, de lo que dejarían de ser—.

Particularmente me incumben dos preguntas planteadas por estos textos.

Primero, ¿qué es «*Sinn*» o la carencia de él? ¿Qué falta cuando las personas encuentran «*das Sinnlose des Leidens*»? ¿Acaso «*Sinn*» necesariamente implica un propósito, como pudiera ser sugerido por «*ein Dazu des Leidens*»? ¿Qué tipos de propósito? O ¿pudiera «*Sinn*» implicar no más que una explicación o causa del sufrimiento?

Segundo, ¿qué puede hacer uno con el sufrimiento si tiene un «*Sinn*», un significado, y qué no puede hacer si no lo tiene? A lo largo de este artículo, como su título lo implica, habré de describir lo que uno puede supuestamente hacer con el sufrimiento significativo

«soportándolo», pero es importante ver que esto es simplemente una etiqueta. La cuestión es ¿qué cuenta relevantemente como «soportándolo»? En el segundo de los pasajes que he citado, Nietzsche dice que el hombre «*verneint an sich nicht das Leiden*»: no lo «repudia», como los traductores al inglés lo pusieran: no dice «no» al mismo, o lo rechaza. Uno podría decir que lo acepta. Pero ¿qué es hacer esto?

En la misma obra Nietzsche dice: *«Jeder Leidende nämlich sucht instinktiv zu seinem Leid eine Ursache; genauer noch, einen Täter, noch bestimmter, einen für Leid empfänglichen* schuldigen *Täter»*.[2] [Todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o, dicho con más precisión, un causante, o, expresado con mayor exactitud, un causante *responsable*, susceptible de sufrir.] Ésta es la bien conocida operación del *resentimiento*. Este proceso da, de un modo, un significado al sufrimiento, a saber, una causa o explicación de él, pero por sí mismo no lo hace más fácil de soportar. En particular, no reduce de ninguna manera la reacción a la indignación, que está naturalmente implicada por el «*empört*» en la primera cita que di. Por el contrario: encontrar una causa digna de ser culpada del sufrimiento de uno provee precisamente un objeto de la indignación. Lo que puede traer más alivio al sufrimiento es la elaboración adicional del *resentimiento* que yace en el castigo fantasioso de la causa agente. En tanto que este proceso hace más soportable el sufrimiento, es este significado adicional, la fantasía de venganza o retribución, la que lo hace. El mero reconocimiento de una causa, en particular una causa agente, no puede hacer esto; en vez de ello, hace que empeore el sufrimiento. Esto es muy obvio cuando la cualidad «insoportable» del sufrimiento es experimentada precisamente a través de reacciones de indignación o resentimiento.

Nietzsche también dice, y en el mismo lugar que la primera cita: «*Aber weder für den Christen, der in das Leiden eine ganze geheime Heils-Maschinerei hineininterpretirt hat, noch für den naiven Menschen älterer Zeiten, der alles Leiden sich in Hinsicht auf Zuschauer oder auf Leiden-Macher auszulegen verstand, gab es überhaupt ein solches* sinnloses *Leiden*». [Pero ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido en él toda una oculta maquinaria de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que sabía interpretar todo sufrimiento en relación con los espectadores o con los causantes del mismo, existió en absoluto tal sufrimiento *absurdo*.] Y también: «*Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut»: so klang die vorzeitliche Logik des Gefühls—und wirklich, war es nur die vorzeitliche?*» [«Está justificado todo mal cuya visión es edificante para un dios»: así decía la lógica prehistórica del sentimiento … y en realidad, ¿era sólo la lógica prehistórica?] Aquí, el sufrimiento podría parecer que obtiene su significado de un propósito divino, o, podríamos decir, más precisamente, de un propósito que involucra un interés divino. No puede ser suficiente, sin embargo, para dar al sufrimiento un significado para la víctima —en un sentido que lo haga más soportable para ella— meramente que *algún propósito u otro* sea servido por el sufrimiento: por ejemplo, como ya hemos visto, si mi sufrimiento sirve al propósito de algún otro agente hostil, esto meramente empeora las cosas para mí. El contraste más obvio con que mi sufrimiento sirva al propósito de otro es que debiera servir a *mi* propósito, pero la posibilidad de que un propósito divino le dé

sentido a mi sufrimiento muestra que esto en sí mismo es demasiado simple. Lo que le da a mi sufrimiento un significado no necesita ser directamente mi propio propósito, sino un propósito que yo reconozco, o que tiene autoridad sobre mí, o es, de algún modo, un propósito *para* mí.

Es una pregunta muy compleja qué es que un propósito desempeñe este papel. El caso de la religión primitiva que Nietzsche discute muestra que no tiene que ser una cuestión de pensamiento o reflexión conscientes. A ese nivel, las personas podrían simplemente estar «dando por sentado» (o algo implicando incluso un reconocimiento menos consciente que eso) que hay poderes o propósitos encima de ellas. La situación cambia si se supone que los creyentes son más reflexivos que esto. Pero si son, relevantemente, más reflexivos, no debemos suponer que el efecto sea por fuerza que el propósito sea aquel que *escojan* reconocer *reflexivamente* como el investido de autoridad sobre ellos. Hacer esa suposición es aceptar un ideal kantiano de autonomía, y con él una dicotomía entre la voluntad y el entendimiento, que en estas conexiones es errónea: ni en el caso de encontrar explicaciones, ni de considerar qué hacer, puede uno escoger qué es lo que tiene sentido para uno.

Hasta aquí, entonces, hay solamente un sentido relevante en que el sufrimiento podría tener un significado: que posee una relación apropiada con un propósito que tiene autoridad para la víctima. Regresaremos a esa fórmula, pero vayamos primero en la dirección de la segunda pregunta que identifiqué: ¿qué es que el sufrimiento, cuando tiene un significado, sea (como lo dije) «soportable»?

La primera cosa que debe decirse y nunca olvidarse a través de la discusión es que algún sufrimiento simplemente es insoportable. Puede quebrantar a las personas. Esto es cierto del dolor físico, como es bien sabido de los torturadores y de aquellos que envían agentes que afrontan el riesgo de ser torturados. El sufrimiento puede ser tal que, incluso cuando uno está plenamente identificado con el propósito por el cual está sufriendo, daría *cualquier cosa* para que terminara. Lo mismo puede ser verdadero de cosas tales como perder un hijo en una lucha en la que, de nuevo, uno completamente cree. La idea de que el significado o el propósito o el entendimiento, o, incluso, quizá, una filosofía verdadera pudiera hacer todo el sufrimiento soportable es una mentira, ya sea que la cuenten sargentos a cargo del reclutamiento o sabios antiguos. Nuestra cuestión está confinada a una clase limitada de casos, en los que lo que uno piensa o cree o da por sentado puede marcar una diferencia respecto a que uno sea quebrantado o no.

Si hay un espacio en el cual uno puede soportar el sufrimiento o encontrarlo insoportable, ¿cuál será la diferencia entre estas dos cosas? No creo que el pensamiento que estamos buscando sea captado de la mejor manera diciendo que si, en tal caso, el sufrimiento tiene un significado, esto lo hace menos doloroso: que «el significado» sea un analgésico. Hay algunos casos en los que algo como esto es verdadero, tales como los casos de actividad intensa y con propósito en una batalla. («¡Por Dios!, señor», se dice que el duque le ha dicho a su compañero oficial, «su pierna se ha ido»; «¡Por Dios!, señor», replicó, «así ha sido».) Si las personas soportan mejor las privaciones de un sitio cuando ven que tiene caso hacerlo, esto significa en parte que sufren menos por ello.

Pero la farmacología es una ciencia empírica, y, en la medida en que el significado es un analgésico para un tipo dado de sufrimiento, éste será un asunto básicamente de índole contingente. Esto no tiene que implicar que, en tales casos, el significado pueda ser ofrecido directamente como una receta para una cura: puede haber algunos significados (tales como las fantasías del *resentimiento*) que operen sobre el sufrimiento sólo inconscientemente. Pero el modelo analgésico sí implica que, con algunos tipos de sufrimiento, buscar un analgésico puede adoptar útilmente la forma de buscar un significado, y esto no puede ser correcto, sobre todo porque no puedo escoger qué habrá de tener sentido para mí.

Ello ocurre así incluso en el caso más simple posible, en el que una acción tiene sentido para un agente porque ha escogido cometerla a la luz de razones que tiene.[3] Incluso en este caso, aunque escojo la acción, no escojo que tenga sentido para mí: eso es asunto de mis razones, mis deseos, mis proyectos en curso, y no los escojo a todos ellos.[4] El modelo farmacológico fracasa, porque el «significado» no puede ser visto bajo una luz terapéutica, simplemente como una causa eficiente de hacer más soportable el sufrimiento, en particular disminuyéndolo. En lugar de ello, el sufrimiento se convierte en una cosa diferente porque la experiencia del mismo es estructurada por el significado, y si esto es así, aunque puede haber algún sentido en que el sufrimiento se haga menor porque es soportable, éste no es realmente el punto principal.

Así, ¿cuál es la relación entre el sufrimiento y el significado, en virtud de la cual el sufrimiento que tiene un significado puede ser más soportable? No podemos meramente decir que el sufrimiento se puede hacer más soportable si tiene sentido para la víctima o es una parte necesaria o consecuencia de lo que tiene sentido para ella. Ya hemos visto una razón para esto. El sufrimiento puede tener sentido para ella meramente porque es explicable o tiene una causa inteligible, y simplemente el conocer la causa, como en el caso del agente que hace surgir el *resentimiento*, no hace soportable el sufrimiento. De modo semejante, si sabemos la causa de la plaga, esto no hace que la incidencia de la plaga sea más soportable, excepto en el sentido de que puede ayudarle a uno a controlarla para que haya menos sufrimiento. Puede haber confusión aquí porque en las discusiones tradicionales de estas cuestiones una explicación fue frecuentemente tomada como si fuera una explicación teleológica. Pero si ese tipo de explicación supuestamente arrojaba significado en el sentido relevante, esto no era sólo porque fuera una explicación, sino porque introducía un propósito, y no meramente el propósito arbitrario de alguien, sino aquel que era el propósito del universo (o algo como eso), y, así, se suponía que tenía autoridad para todos en tanto que fuesen racionales.

Dejando de lado, ahora, los propósitos divinos o cósmicos, deberíamos mirar más cercanamente los casos en que un propósito tiene autoridad para la víctima porque está involucrado en un proyecto que expresa algún propósito de la propia víctima. Es, desde luego, importante que tenga autoridad, y no es suficiente para esto que simplemente sea un propósito u otro del agente. Podría ser un propósito arbitrario, una meta meramente escogida, y su identificación con ella podría ser muy breve o superficial. Podría ser, en el

límite, no más que su propósito en una acción dada. Esto puede ser suficiente para dar sentido (limitado) a la acción del agente, pero no es suficiente para darle sentido a su sufrimiento; si ha de hacer eso, el propósito tendrá que poseer sentido para él en un contexto de vida más amplio. Alguna empresa creativa, o una relación o un compromiso con una causa política, puede operar así. Llamemos a tal cosa, meramente como una etiqueta, un proyecto de esa persona: para la persona que tiene el proyecto, éste le da sentido a su vida o a parte de su vida. El sufrimiento que está involucrado como un medio necesario o constituyente de tal proyecto le dará sentido al sufrimiento, y eso, desde luego, puede hacerlo más soportable (siempre dentro de los límites, que algún sufrimiento simplemente es insoportable). Como dije antes, podría no actuar en un sentido simple como un analgésico. Pero existe una importante diferencia entre tener y no tener un significado: la de que cuando el sufrimiento es carente de significado, no hay pensamiento asociado con el horrendo suceso, excepto el deseo intenso de que debiera parar, mientras que éste no puede ser el único pensamiento cuando hay un significado, porque uno quiere, y muy seriamente, el éxito del proyecto en que el sufrimiento está involucrado, y un apego realista al mundo en que el proyecto está siendo expresado puede ayudarle a uno a aferrarse a ese pensamiento.

Algunos pueden pensar que estas formulaciones están excesivamente dirigidas a metas. Varios consejos tradicionales han sugerido que el modo de hacer la vida soportable se halla en la dirección de la *ataraxia*, el rechazo de identificaciones y proyectos (excepto, desde luego, ese proyecto mismo). Pero esta línea de pensamiento, de hecho, representa una idea diferente. Es más, uno podría decir que pertenece a un mundo diferente. No está siendo una sugerencia, opuesta a la de Nietzsche, acerca de lo que podría hacer soportable el sufrimiento, a saber, que debiera ser carente de significado más que significativo: en vez de ello, está sugiriendo un modo de reducir el sufrimiento enteramente, a través de la actitud de no preocuparse de las contingencias y los apegos. Es, en su forma más simple, una receta analgésica. Más aún, en la medida en que tal empresa en verdad se conecta con la línea de pensamiento que he estado explorando, no es contraria a la misma, pues ¿qué va a hacer el sabio dedicado a la *ataraxia* con los sufrimientos que no puede evitar? Lo que le ayudará a soportarlos con ecuanimidad no es la confusa idea negativa de que son carentes de significado. Lo que le ayudará, en realidad, es la idea, en la medida en que pueda mantenerla, de que *carecen de importancia*, y esto implica que otra cosa es más importante: notablemente, la concepción del yo como algo a lo que son indiferentes los apegos y las contingencias, incluso la contingencia de su propia existencia. Esta concepción no va a ser vacía o puramente formal, sino que será apoyada por alguna idea adicional, por ejemplo, que el yo se expresa más apropiadamente siendo uno con necesidades inmutables. Si tal idea ayuda a hacer soportable el sufrimiento, lo hace al proveer en efecto un significado, si no al sufrimiento mismo, a una vida que contiene aquel sufrimiento que uno no puede eliminar de la misma. En esta conexión, como en otras, la consideración familiar de que deshacerse de proyectos es en sí mismo un proyecto ofrece mucho más que un punto puramente dialéctico.

Si el sufrimiento se puede hacer soportable por un proyecto que le da sentido, ¿qué ha de hacerse de los casos en los que tal proyecto no tiene éxito? Lo primero que hay que decir es que hay modos de no tener éxito distintos del fracaso, en el sentido más estrecho. Al discutir en otra parte el caso imaginario o al menos altamente esquematizado de un artista (lo llamé Gauguin) que arrojó su vida existente y sus compromisos para desarrollar su pintura, distinguí dos modos en los que tal proyecto no puede resultar sino en nada. Nunca puede ser realmente sometido a prueba: así, Gauguin pudo haber caído enfermo y muerto en el camino a Tahití. Alternativamente, puede ser puesto a prueba y fracasar, como hubiera ocurrido si Gauguin hubiera hecho todo lo que pudo hacer para desarrollar su trabajo, pero al final ni él ni nadie más pensara que valía mucho. En ese caso, uno podría decir que su proyecto había sido refutado, mientras que en el primer caso simplemente había sido negado.[5]

¿En cuál de estos casos, podemos más bien ingenuamente preguntar, hubiera sido su sufrimiento más soportable? Si es el significado lo que hace al sufrimiento más soportable, entonces (suponiendo, desde luego, que él es consciente de la negación) parece como si el caso de la negación debiera ser más soportable, porque el sufrimiento que experimenta si es consciente de que su proyecto ha sido irreversiblemente detenido no está relacionado con ese proyecto de un modo que le dé sentido al sufrimiento. El sufrimiento en el curso de una vida que tiene sentido no necesariamente tiene en sí mismo sentido, y podría haber una especial amargura en lo absurdo de que esa persona haya arrojado todo por el bien de una empresa que vino a detenerse de este modo carente de significado. En contraste, el sufrimiento asociado con la refutación de su proyecto parece en verdad tener sentido, en precisamente los términos en que el proyecto mismo tenía sentido; la respuesta «no» es, después de todo, una respuesta a la pregunta original. No obstante, ¿seguramente el sufrimiento causado por el fracaso definitivo, por la refutación, podría ser más difícil de soportar? El claro sentido de que destruyó su vida y compromisos anteriores en aras de algo que firmemente ha sido mostrado como una ilusión podría resueltamente ser más doloroso que el sentido de que, después de todo, nunca había de saberlo.

Vista de este modo, la conexión entre el significado y el que el sufrimiento sea soportable podría estar completamente equivocada. Pero no pienso realmente que esto sea así. El sufrimiento de la persona cuyo proyecto es refutado tiene significado solamente en el sentido inadecuado de que tiene una explicación que es provista por el fracaso del proyecto. Esto no implica que su vida ahora tenga un significado: fue precisamente el significado de su vida (estamos suponiendo) lo que fue destruido en la refutación del proyecto. No obstante, es *ahora* cuando está sufriendo. Una persona, en contraste, cuyo proyecto es meramente negado, para quien desaparece a través de una contingencia externa, puede mantener una imagen de cómo podían haber sido las cosas de otro modo y con ello, quizá, la idea de que su vida hasta este punto al menos tuvo algún sentido al haber estado dirigida a este propósito. La persona cuyo proyecto ha sido refutado puede, desde luego, ser sustentada por una esperanza de que otra cosa puede tomar su lugar, pero entonces será un proyecto muy diferente la búsqueda de un

reemplazo, lo que estará dándole algún significado a su vida.

En ninguno de estos casos, o en ningún otro, está diciéndoles la filosofía a las personas qué debieran sentir. (Es sorprendente de cuántos modos ha tratado, y todavía trata, de hacerlo.) En vez de ello, al reflexionar en tales casos podemos ver cómo podemos usar el pensamiento de Nietzsche exactamente del modo opuesto: imaginándose a alguien que sufre por tales razones y lo soporta, podemos preguntar qué nuevo sentido es el que su vida está ahora encontrando para sí.

[1] *Zur Genealogie der Moral*, II 7, III 28. [Para el traslado de las citas a nuestro idioma se tuvieron en cuenta las siguientes traducciones al español de *La genealogía de la moral:* Alianza Editorial, Madrid, 1992, y eBooket.com; también se tomó en consideración la traducción al inglés (T.).]

[2] *Ibid.*, III, 15.

[3] Vale la pena decir, quizá, que «a la luz de razones que tiene» no es redundante: las personas pueden escoger hacer cosas que no tienen sentido para ellas en absoluto.

[4] Discuto la idea de que eventos, procesos y acciones «tengan sentido» para las personas, y argumento en favor de la unidad de la idea sobre las perspectivas del agente y el intérprete, en *Truth and Truthfulness* (Princeton Universty Press, 2002), capítulo 10, sección 1.

[5] «Moral Luck», en el libro con ese título (Cambridge University Press, 1981); véase en particular p. 27.

# R. G. Collingwood

# XXIV. Un ensayo sobre Collingwood

## Tres razones para hablar acerca de Collingwood

MI PRIMERA RAZÓN PARA ESTUDIAR A R. G. COLLINGWOOD ES CORREGIR, así sea a escala reducida, una genuina injusticia, y una falta de servicio a la historia de la filosofía de Oxford, que consiste en la virtual eliminación de él de la conciencia colectiva local. En un libro que apareció en 1958, intitulado *English Philosophy since 1900*,[1] no hay referencia a Collingwood en absoluto.

Segundo, él difirió en su enfoque entero de la filosofía de sus contemporáneos: los pupilos de Cook Wilson (como lo fue él mismo) y otros, a quienes Collingwood llamaba «los realistas», tales como Prichard, Joseph y, en Cambridge, Moore. Se representaba a sí mismo en su *Autobiography* (1939) [*Autobiografía*, FCE, México] como si estuviera muy aislado de ellos, y, desde luego, fuera rechazado por ellos. David Boucher ha sugerido, en un útil ensayo biográfico,[2] que Collingwood exageraba algo esto. Ciertamente, cualquier aislamiento sólo pudo haber sido incrementado por la misma *Autobiography*, la cual es una obra fascinante y frecuentemente brillante —«extrañamente engreída, pero instructiva», dijo Santayana de ella— pero fue escrita bajo condiciones de estrés y amargamente atacaba a los realistas; en particular, sugería en su párrafo final que «los minuciosos y diminutos filósofos de mi juventud, muy a pesar de su profesión de un desapego puramente científico por los asuntos prácticos, fueron los propagandistas de un fascismo que estaba arribando».

Sus conexiones intelectuales fueron notablemente con Italia, sobre todo a través de su amigo Guido de Ruggiero. Hay un desacuerdo histórico acerca de qué tanto fue influenciado por Croce y Gentile (aunque ciertamente repudió al segundo como un filósofo que valiera la pena cuando se volvió un fascista). Compartió con ellos (significativamente) una influencia de Vico. Gran parte de su aproximación especial yacía en su sentido de la historia. Él mismo era un historiador, e inusualmente —hoy, impensablemente— trabajó de manera profesional tanto en la filosofía como en la historia antigua.

Nacido en 1889 fue al University College, a la Universidad de Oxford, donde tomó *Mods and Greats*,[*] y se graduó en 1912. Se convirtió en Philosophy Fellow del

Pembroke College y en 1927 fue nombrado catedrático universitario en filosofía e historia romana. Cuando había escrito tres libros sobre historia antigua, culminando con *Roman Britain* (1932), fue nombrado profesor Waynflete de filosofía metafísica en 1935. A partir de esta profunda experiencia histórica se formó concepciones significativas sobre la filosofía de la historia, la historia de la filosofía y la interpenetración, como él suponía, de la historia del pensamiento y el estudio de la metafísica. Todo esto era inusual: la filosofía de la historia, porque prácticamente nadie la estudiaba; la historia de la filosofía, porque prácticamente nadie realmente la hacía, aunque decían que la hacían, y la interpenetración de la historia del pensamiento y la metafísica, porque era enteramente original. Nadie en Oxford y pocos en Gran Bretaña y los Estados Unidos han quedado tan impresionados por la importancia de la historia como Collingwood, con la excepción de Isaiah Berlin, quien fue una reconocida influencia sobre Collingwood; y es significativo que Berlin, cuya concepción de lo que es la filosofía estuvo, más bien, influenciada por el positivismo, abandonara la filosofía (al menos, como él mismo identificaba la materia) en favor de la historia de las ideas.

La tercera razón para considerar a Collingwood es que tenía ideas originales, y algunas eran buenas. También tenía algunas malas, y muchas de sus ideas interesantes tienden a ser expresadas de un modo confuso. Parcialmente, esto se debió a que una buena porción de su obra importante fue producida hacia el mismo fin de su vida, cuando estaba enfermo. Renunció a su puesto en 1941 debido a problemas de salud, habiendo tenido una crisis en 1932 y repetidos ataques apopléticos desde 1938. Murió en enero de 1943, a la edad de 53 años. Dejando de lado dos obras filosóficas tempranas, publicó *An Essay on Philosophical Method* en 1933, del cual dijo que era «mi mejor libro en cuanto al tema; en cuanto al estilo, podría llamarlo mi único libro». Pero dijo esto en su *Autobiography*, que fue publicada en 1939, cuando sólo había producido, por añadidura, en 1938, *The Principles of Art* [*Los principios del arte*, FCE, México, 1960]. *The Essay on Metaphysics* apareció en 1940 y *The New Leviathan* en 1942; dejó mucho material que fue editado por T. M. Knox (lo cual muchas personas pensaron que había sido una elección desafortunada), y publicado como *The Idea of Nature* (1945) [*Idea de la naturaleza*, FCE, México, 1950] y *The Idea of History* (1946) [*Idea de la historia*, ed. rev., FCE, México, 2004].

## Estilo

Sin embargo, los problemas de la filosofía de Collingwood, para aquellos preocupados con llevar una contabilidad analítica sólida, no se deben solamente a las circunstancias en las que se escribió parte de ella. El desprecio de Collingwood —y el desprecio fue un sentimiento que frecuentemente expresó— por los «filósofos minuciosos y diminutos» significaba que simplemente no trataba de escribir filosofía del modo que era favorecido por ellos (y es todavía favorecido por la mayoría de nosotros de vez en cuando y por algunos de nosotros todo el tiempo), un modo que pretende cortar el paso a cualquier

ambigüedad o cualquier implicación que algún lector, quizá un lector muy perverso, podría impropiamente tomar por su cuenta: un estilo, es decir, que busca precisión a través del total control de la mente, mediante la emisión de direcciones interpretativas continuas y rígidas.

*Essay on Philosophical Method* es, de hecho, más que nada, un libro aburrido y pasado de moda, lleno de lo que probablemente han de parecer ahora distinciones y asimilaciones inútiles, pero en verdad contiene una sección maravillosa al final acerca del estilo filosófico, llamada «La filosofía como una rama de la literatura».

> Toda muestra de escritura filosófica está primariamente dirigida por el escritor a sí mismo. Su propósito no es seleccionar de entre sus pensamientos aquellos de los cuales tiene certeza y expresar éstos, sino todo lo opuesto: fijarse en las dificultades y oscuridades en las que se encuentra involucrado y tratar, si no de resolverlas o eliminarlas, al menos de entenderlas mejor.
>
> […] Los filósofos que han tenido el instinto más profundo para dar con el estilo justo se han apartado repetidamente de adoptar el tono de una conferencia o un discurso instructivo, y han escogido en vez de ello el diálogo […] o la meditación […] o un proceso dialéctico donde la posición inicial es modificada una y otra vez conforme surgen a la luz las dificultades.
>
> El arte del escritor de prosa es un arte que debe ocultarse y producir no una joya que sea buscada por su propia belleza, sino un cristal en cuya profundidad el pensamiento puede ser visto sin distorsión o confusión; y el escritor filosófico en especial sigue el oficio no de un joyero sino de un pulidor de lentes. Nunca debe usar metáforas o imágenes de tal modo que atraigan ellas mismas la atención debida a su pensamiento; si lo hace, no está escribiendo prosa sino, bien o mal, poesía; pero debe evitar esto no rechazando todo uso de las metáforas e imágenes, sino usándolas, por ser ellas mismas cosas poéticas, en la domesticación de la prosa: usándolas justamente para revelar el pensamiento, y nada más.[3]

## La historia de la filosofía

Collingwood pensaba que la escritura filosófica imponía ciertas responsabilidades al lector: una especie de paciencia; un aplazamiento de la crítica, aunque no un rechazo de ella, e imaginación, para aprehender lo que podría ser el problema del escritor. Más aún, tenía un principio general, al que regresaremos, de que cualquier aserción sólo tenía sentido como respuesta a una pregunta, y que uno no podía entender lo que le decía un autor a menos que entendiese —esto no implicaba formularla explícitamente— la pregunta a la que estaba tratando de responder.

Esto tenía implicaciones particulares para la práctica de la historia de la filosofía. Peter Strawson, hablando acerca de Paul Grice, citaba con aprobación una observación de Grice con la que, sostenía, todos los filósofos de Oxford debían estar de acuerdo: que «debiéramos tratar a los filósofos grandes pero muertos como tratamos a los filósofos grandes y vivos: como a quienes tienen algo que decirnos». Collingwoood hubiera estado de acuerdo con esto, en tanto que no se supusiera que lo que los muertos tienen que decirnos es el mismo tipo de cosa que la que los vivos tienen que decirnos. No hubiera estado de acuerdo, es decir, con el frecuente precepto de Ryle de tratar algo escrito por Platón, por ejemplo, como si hubiera aparecido en *Mind* el mes pasado. Collingwood insistía, correctamente, en que las preguntas que estaban siendo respondidas por Platón y

Hobbes, por ejemplo, no eran las mismas, y que uno literalmente no podía entenderlos a menos que entendiese esto. Los «realistas» estaban poco sensibilizados a esto; y algunas de las páginas más instructivas (así como de las más amenas) en la *Autobiography* son aquellas en las que aborda sus métodos.

> […] así, en ética, una palabra griega como *dei* no puede ser legítimamente traducida usando la palabra «debiera», si esa palabra conlleva la noción de lo que es a veces llamado «obligación moral». ¿Había alguna palabra o frase griega para expresar esa noción? Los «realistas» decían que la había; pero se embrutecían ellos mismos agregando que las «teorías de la obligación moral» expuestas por los escritores griegos diferían de teorías modernas tales como la de Kant acerca de la misma cosa. ¿Cómo sabían que las teorías griegas y la kantiana eran acerca de la misma cosa? ¡Oh!, porque *dei* (o cualquiera que hubiese sido la palabra) es la palabra griega para «debiera».
>
> Era como tener una pesadilla acerca de un hombre que se había metido en la cabeza que *triêrês* era el griego para «buque de vapor»[…][4]

Si Collingwood no hubiese sido tan ignorado, no habría sido necesario, como me temo que lo es, recordarles esto ahora a las personas. Podría también no haber sido necesario redescubrir por uno mismo que lo importante de leer a los filósofos del pasado es encontrar en ellos algo diferente del presente; y esto no es un descubrimiento meramente histórico sino filosófico. Todo eso es verdad, incluso si no compartimos la concepción, que Collingwood evidentemente tenía, de que no hay problemas permanentes de la filosofía en absoluto. No es inmediatamente claro por qué sostuvo esto, y la pregunta está relacionada con algunos asuntos que abordaremos después. Vale la pena decir ahora que de algo que Collingwood favorecía, una aplicación historicista de una especie de holismo, que pudo provenir de Vico, se seguiría una tendencia a pensar en una era como si tuviese un carácter absolutamente general.

Relacionado con eso, no tenemos que compartir, para simpatizar con la admirable perspectiva de Collingwood sobre la historia de la filosofía, su muy radical concepción, que vino a sostener hacia el final de su vida, acerca del carácter histórico de la metafísica, algo a lo que habré de regresar en la última sección de estas observaciones.

## La recuperación del pasado

Los «realistas» o «filósofos minuciosos y diminutos», habiendo identificado mal la pregunta de Platón o de Leibniz, podían anunciar que el filósofo había respondido erróneamente a ella. Era menos obvio en la propia concepción de Collingwood qué era que Platón o Leibniz respondiesen a sus propias preguntas correcta o incorrectamente. En la *Autobiography*[5] se enreda en un nudo acerca de esto:

> Si Leibniz se hallaba tan confundido en su mente como para hacer un completo lío del trabajo de resolver su problema, estaba destinado al mismo tiempo a mezclar sus propias huellas tan completamente que ningún lector pudiera ver muy claramente cuál había sido su problema. Pues uno y el mismo pasaje declara su solución y sirve como evidencia de lo que era el problema. El hecho de que podamos identificar su problema es demostración de que lo ha resuelto: pues sólo podemos saber cuál era el problema argumentando

retrospectivamente a partir de la solución.

En la misma página dice que esto no significa que la pregunta «¿estaba Platón en lo correcto al pensar como lo hizo sobre tal y tal cuestión?» deba ser dejada sin respuesta. Esto sería tan «lunático» como suponer que era parte de la historia que el almirante griego Formión actuase como lo hizo, pero no parte de la historia que derrotase a los corintios al hacerlo. Hay más de una cosa cuestionable acerca de esta analogía; pero el punto presente es que Collingwood, al desplegar la analogía, parece dejarse a sí mismo y dejarnos a nosotros en la posición de que puede haber una respuesta a la pregunta «¿estaba Platón en lo correcto al pensar como lo hizo sobre tal y tal cuestión?», pero solamente si la respuesta es «sí».

Ahora bien, podríamos ciertamente tratar con esto empujando a Collingwood a una posición más razonable (aunque, recordando las observaciones de Collingwood acerca del carácter dialéctico de la escritura filosófica, debiéramos probablemente decir: más razonable que la posición que ha alcanzado en esta etapa del argumento). No tenemos que suponer que el escritor filosófico ha «hecho un completo lío» del trabajo. Ni necesitamos suponer que el único acceso a su problema sea argumentando retrospectivamente a partir de la solución. De hecho, Collingwood no estaría en desacuerdo, y pensaba que uno se apoyaba en otras partes del texto, y otros textos, y otra evidencia, para la reconstrucción de una pregunta en la historia del pensamiento. Así, no estamos atorados en la paradoja que acabamos de atisbar. Pero en vez de simplemente subir a bordo estas sensatas modificaciones y matizaciones, quizá debiéramos mirar a la pregunta de por qué Collingwood podría haber sido empujado en la dirección de la paradoja en primer lugar.

Aquí necesitamos abordar una doctrina más amplia que la que Collingwood mantuvo acerca del entendimiento histórico más general. Probablemente, la observación más famosa de Collingwood es «toda historia es la historia del pensamiento». Sostuvo que la historia era «la historia de *res gestae*, las acciones de los seres humanos realizadas en el pasado».[6] La actividad descrita en relación con la historia de la filosofía, de determinar la pregunta del escritor y su respuesta a la misma, se aplica muy generalmente al entendimiento de la acción pretérita: para entender lo que hizo un agente, tenemos que entender cuál era su pregunta y qué pensamiento tenía al responderla. La pregunta «¿por qué cruzó César el Rubicón?» ha de ser, si es que es una pregunta propiamente histórica, tomada como «¿qué pensó César, como resultado de lo cual cruzó el Rubicón?» Más aún, no hay modo en que el pensamiento de César pueda ser identificado enteramente desde fuera; para que el historiador responda a la pregunta, debe tener el pensamiento de César —exactamente el mismo pensamiento— él mismo. «El pensamiento nunca puede ser un mero objeto. Conocer la actividad de pensamiento de otra persona sólo es posible bajo el supuesto de que esta misma actividad puede ser nuevamente escenificada en la propia mente de uno. En ese sentido, saber "lo que alguien está pensando" (o "ha pensado") involucra pensarlo por uno mismo».[7]

Ésta es la más famosa de las concepciones de Collingwood, y la única que recuerdo

que haya sido discutida en el Oxford de los años cincuenta (excepto, muy ocasionalmente, algunas cosas que había dicho acerca de la filosofía del arte, que no discutiré). Hay varias razones para que esto sea así. No se había hecho mucho trabajo sobre la filosofía de la historia, y Collingwood era muy notablemente uno de los pocos contribuyentes locales y recientes a la misma. Más aún, uno de los pocos que habían estado trabajando sobre ella y el más veterano era W. H. Walsh, quien tenía simpatías idealistas que lo inclinaban al menos a tomar en serio a Collingwood. Pero la mayoría de los académicos no lo tomaban tan seriamente, y la razón final por la que Collingwood fue discutido en ese tiempo fue que la tesis de la escenificación duplicada proveía una versión conveniente y aparentemente más bien estrafalaria del tipo de cosas que una razonable explicación de estilo empirista de la historia hubiera querido evitar.

Como lo ha dicho Patrick Gardiner en un artículo reciente,[8] gran parte de esta crítica estaba basada en un malentendido. Una base del malentendido era suponer que la tesis de la nueva escenificación o representación proponía un método; pero, como dice Gardiner, éste no es el punto principal: «[…] la cuestión en juego no es tanto una de las técnicas que usa el historiador en su búsqueda del conocimiento y el entendimiento como la de qué *constituye* tal conocimiento y entendimiento cuando lo tiene».[9]

Otra fuente de malentendidos fue una lectura de la relación entre el pensamiento y la acción en los términos dualistas de Collingwood. Esto fue realmente gratuito: desde luego, Collingwood subrayaba la expresión del pensamiento en la acción, y en *The New Leviathan* diagnosticó errores dualistas en Descartes y fue saludado por hacerlo por Ryle, el sucesor de Collingwood como profesor Waynflete, en su conferencia inaugural.[10]

Con la remoción de estos malentendidos, podemos ser liberados de la idea de que lo que se encuentra en discusión es alguna forma de telepatía diacrónica y autoconfirmadora. La evidencia es necesaria, y la interpretación de la acción y la circunstancia ayudan al historiador a entrar a una situación en la que puede volver a representarse el pensamiento.

Otras tres objeciones a la explicación de la historia de Collingwood son más bien dignas de mayor consideración.

La típica insistencia de Collingwood en que la nueva escenificación está involucrada en (y es central a) *cualquier* entendimiento histórico, junto con la tesis que eso implica, de que el tema de toda historia es la acción individual, indebidamente reduce el alcance de la historia. Me parece que no se puede responder a esta crítica. La concepción de Collingwood va acompañada de una falta de gusto por las causas en tanto que opuestas a las razones, algo que es expresado, por ejemplo, en su ataque profundamente excéntrico a Tucídides por haber transformado a la historia (que Heródoto había iniciado) en algo diferente, a saber, la ciencia social.[11] Será suficiente decir que la historia potencialmente involucra, y frecuentemente pone en el primer plano, el entendimiento de las acciones en tales términos.

Una segunda objeción es que se puede pensar que la tesis es, para usar una de las palabras de Collingwood, «lunática»: según su explicación, parece, el historiador, en su

momento de entender a César, estará tratando de cruzar el Rubicón, o hacer la cosa más cercana que puede para hacer eso. Pero Collingwood tenía una respuesta a eso, una respuesta que, sostenía, le tomó mucho obtener correctamente.[12] Ésta era la idea de «encapsulamiento», que depende del punto de que el contexto en el que el historiador vuelve a escenificar el pensamiento pasado —el contexto de la «vida real» del historiador — es muy diferente de —y entra en conflicto con— las presuposiciones de que ese pensamiento es apropiado. Tener el pensamiento, la nueva representación, es simulación, pensar en la persona de otro. El contenido del pensamiento, si es que el intento ha sido exitoso, es el mismo que el del pensamiento del agente pasado, pero ocurre en la biografía del historiador solamente entre comillas o, como quien dice, con sangría.

Hay dos cosas que *no* debieran decirse aquí. Una es que el contenido no es afirmado sino considerado. La razón para no decir esto es que las distinciones entre aserción, consideración, cuestionamiento, y así consecutivamente, *recurren* dentro de la nueva representación misma. Ni debiéramos decir que el historiador está «pretendiendo» pensar el pensamiento. Pretender x implica que uno no está x-eando (o, cuando menos, que uno no está intencionalmente x-eando).[13] Ésta es la razón por la que no toda actuación dramática es pretender; y es muy relevante, en el contexto de la cuestión presente, pensar en la actuación dramática que consiste en improvisación.

Una comparación útil es con otra aplicación de *Verstehen*, la actitud del etnógrafo. En el campo el etnógrafo puede llegar a pensar como piensa la gente con la que vive, y puede representar sus juicios y deliberaciones en el interior de su propia persona. Pero al final de la línea, éstos no son *sus* pensamientos. La diferencia respecto del historiador es que el etnógrafo puede *perder* el fin de la línea: puede encontrar difícil retornar a su vida regular y puede, como se solía decir, «volverse un nativo». El historiador no puede hacer eso, a menos que enloquezca; el fin de la línea, en la cual estos pensamientos que piensa no son sus pensamientos, se halla todo el tiempo inmediatamente enfrente de él.

El tercer problema con la posición de Collingwood tiene que ver con pensamientos irracionales o erróneos. William Dray, un filósofo que ha hecho mucho para mantener vivo el enfoque de Collingwood en la filosofía de la historia, refiriéndose a las teorías de la «empatía» en la historia, ha dicho: «Uno no puede repensar un argumento práctico que uno sabe que es inválido».[14] En un sentido, esto parece ser erróneo, y se puede hacerle frente recurriendo nuevamente al encapsulamiento. Puedo salir y entrar de una actuación, justamente lo suficiente para controlarla con mi propio sentido de realidad; podemos comparar, en el caso etnográfico, las complejas ambivalencias de la aproximación de un investigador moderno con la magia tradicional. Sin embargo, esto sólo se aplica cuando he identificado «el argumento práctico inválido». Es una cuestión diferente si no puedo alcanzar el punto de reconocer algo como la cuestión o razonamiento práctico que era del agente; y esto es paralelo, desde luego, al problema que ya hemos encontrado al discutir la historia del pensamiento en el sentido más estrecho, el problema de interpretar un texto radicalmente confuso.

Una cosa a decir, de modo directo, es que simplemente hay un problema acerca de la

interpretación de un texto, acción o conjunto de acciones radicalmente confusos. Sin embargo, el problema no es tan malo como suena, porque hay una gradación desde lo inteligible, a través de cosas que son inteligiblemente confusas, hacia aquello que es ininteligible. Ese último juicio no nos regresa simplemente a una situación en la que, paradójicamente, no estamos en posición de hacer ese mismo juicio. Precisamente porque hay tales gradaciones, podemos entender que algo es ininteligible sin tener que entenderlo.

Sin embargo, esto se aplica sólo a casos (relativamente) particulares: a lo sumo, ciertos *tipos* de textos, acciones y personas. No se puede aplicar generalmente, o, mejor debiéramos decir, para mantener abierta un área importante de discusión, demasiado generalmente. Podemos entender un texto o acción dados solamente en términos de un conjunto local de convenciones, posibilidades y significaciones. Es lo que es, significa lo que significa, debido a lo que es posible significar en aquellas circunstancias históricas y sociales. (Esto nos recuerda otra vez que la nueva representación no es una especie de telepatía intuitiva: está basada en un conocimiento extenso acerca de cómo las cosas eran ahí.) Al entender esas circunstancias mismas, cómo eran las cosas ahí, no tenemos las mismas posibilidades de detectar error o irracionalidad, porque ya no hay un conjunto adicional de consideraciones que proporcionen suficiente palanca para permitirnos hacer la separación implícita al afirmar *tanto* que entendemos lo que está sucediendo, *como* que vemos a la luz de este entendimiento que es confuso o irracional. En el mismo nivel de generalidad —y debiéramos subrayar, otra vez, para mantener abierta esa área de discusión, que no sabemos todavía qué nivel de generalidad— llegamos a un punto en que es una condición sobre nuestro entendimiento de lo que está sucediendo que debiera tener sentido bajo nuestra interpretación, de tal modo que no resulte ser seriamente confuso o irracional. Como Collingwood lo dijo de manera más bien maravillosa: «Las llamamos las épocas oscuras, pero todo lo que queremos decir es que no podemos ver».[15]

Collingwood consideraba a la historia más que a la comprensión social más generalmente, por ejemplo, la etnografía, pero *esta* idea es, desde luego, familiar. Es la idea de lo que es a veces llamado un principio de caridad, pero debiéramos rechazar ese nombre, tanto en relación con Collingwood como con nosotros, debido a sus enteramente inapropiadas sugerencias de condescendencia. Pero debiéramos también ser cuidadosos con el título que a veces es ahora más favorecido, «el principio de humanidad»,[16] porque eso también sugiere fuertemente un universalismo de racionalidad, o (más bien) un universalismo de niveles bien determinados de racionalidad que se aplican a los seres humanos como tales. Collingwood, con su perspectiva fuertemente historicista, sospechaba mucho de tal idea. Debe ser verdad que Collingwood, o cualquier otro pensador hermenéutico (no es que él usara esa expresión, hasta donde sé), necesitará hacer algunas suposiciones universales acerca de los seres humanos para lograr que el historicismo, las variedades históricas de la experiencia, sean inteligibles como variedades de la experiencia humana; pero la cuestión esencial es cuán determinadas y específicas debe pensarse que son aquellas suposiciones universales.

En cualquier caso, puesto que estamos tratando con Collingwood, etiquetemos al principio como «el principio de representación constructiva» (PRC). Podemos ver ahora una respuesta a la pregunta de la que nos habíamos dado cuenta antes, por qué Collingwood se apoyó en la aparente paradoja de que hay solamente una respuesta a la pregunta «¿Estaba Platón en lo correcto al pensar lo que pensó sobre cierta pregunta?», a saber, la respuesta «sí». La razón es, sugiero, que respecto a pensadores realmente grandes, tales como Platón y Leibniz, Collingwood supuso que el PRC se aplicaba a ellos directamente y no meramente al trasfondo en el que escribieron. Collingwood estaba dispuesto a pensar que tales escritores eran los únicos filósofos dignos de ser leídos en cualquier caso o, al menos, los únicos dignos de ser leídos en aras de sí mismos, en contraposición a la evidencia que proveen para el sistema de creencias de su tiempo. Y a ellos, con unas cuantas modificaciones y matices razonables, Collingwood pensó que el PRC se aplicaba directamente.

Es importante advertir que hay al menos dos razones diferentes —y en algún grado, opuestas— de que debiera ser así. Una es que tales escritores encarnan o expresan de un modo particularmente intenso y profundo las suposiciones generales de un periodo o época. La otra es que crean nuevas suposiciones ayudando a traer a la existencia nuevos cánones de lo que es que una teoría o práctica tengan sentido.[17] En cierto modo parece como si Collingwood hubiera realmente favorecido la primera opción, una descripción de Platón o Leibniz, en términos de que éstos expresan más que crean suposiciones. Sin embargo, hay un problema incluso en formular esta pregunta porque, de acuerdo con las concepciones últimas y más intrigantes de Collingwood acerca de la naturaleza de la filosofía, es difícil decir qué estaban haciendo tales filósofos en absoluto, en particular en la medida en que estaban haciendo metafísica. Es una cuestión a la que a continuación me dirigiré.

## Metafísica y presuposiciones

Necesitamos primero mirar en retrospectiva hacia el método de pregunta y respuesta. Collingwood dijo[18] que Bacon, en su epigrama al efecto de que el científico debía «poner en cuestión a la naturaleza», estableció la verdadera teoría de la ciencia experimental. Contenía la idea de que el investigador debe tomar la iniciativa, decidiendo qué quiere conocer, y formulando esto en la forma de una pregunta, y «debe encontrar maneras de obligar a la naturaleza a responder, diseñando torturas bajo las cuales ya no pueda contener su lengua». *Mutatis mutandis*, Collingwood pensaba que esto también contenía la verdadera teoría del método histórico. Igualmente, el historiador debe ser activo, y ha de tener una pregunta para la cual necesita una respuesta. A la historia pasiva Collingwood la llama «historia de tijeras y pegamento», el mero ensamblaje, con algún ajuste crítico mutuo, de lo que los registros nos han dejado. En la arqueología se trataba meramente de andar hurgando por ahí, tratando de encontrar algo. Como lo dice de modo interesante:[19]

«Veamos qué podemos encontrar acerca de este sitio» no es más una «pregunta», como entiendo ese término, de lo que lo son seudopreguntas como «¿qué es el conocimiento?», «¿qué es el deber?», «¿cuál es el *summum bonum*?», «¿qué es el arte?» Como ellas, es solamente una vaga frase de mil usos que cubre una multitud de preguntas posibles, pero sin expresar precisamente ninguna de ellas.

En *The Idea of History* Collingwood ilustra la idea con el ejemplo directo de una historia detectivesca en el modo inglés, donde la figura tipo Poirot obtiene las respuestas correctas porque hace las preguntas correctas. Collingwood se vio a sí mismo como aquel que había usado tales métodos en su arqueología. (Desde luego, los críticos de esa obra han dicho que Collingwood demasiado prontamente interpretó lo que encontró como la respuesta a su pregunta.) En la *Autobiography* da una versión más bien famosa de cómo, en la primera Guerra Mundial, desarrolló la idea porque cada día tenía que pasar, de camino al trabajo, por el Albert Memorial y vino a preguntarse si, al encontrarlo repugnante en un grado incomprensible, simplemente estaba dejando de entender el mundo del cual éste provenía y en el cual fue admirado. En esa obra,[20] más aún, discutió estas ideas en términos de lo que llamó «una lógica de pregunta y respuesta», pero no hay razón para seguirlo en esto, particularmente dadas las observaciones insensatas y arrogantes que ofreció ahí acerca de lo que es ordinariamente llamado «lógica».

Lo que importa para la cuestión presente es la elaboración de las ideas acerca de la pregunta y la respuesta que Collingwood introdujo en *Essay on Metaphysics*.[21]

Ahí, Collingwood asienta las siguientes tesis en un estilo más bien formal. (Será obvio, *e. g.* en relación con la primera, que tienen que ser entendidas en algún grado como legisladoras de las nociones involucradas.)

(1) Todo enunciado es hecho en respuesta a una pregunta.
(2) Toda pregunta involucra una presuposición.

Esto significa que la presuposición la hace una pregunta que tiene caso, a la que se puede responder; desde luego, la hace una pregunta determinada. (Será obvio que la identidad de una pregunta no es determinada por medios puramente lingüísticos: uno puede hacer la misma pregunta de modos lingüísticos diferentes, y una pregunta diferente usando las mismas palabras.)

(3) La eficacia lógica de una suposición no depende de la verdad de lo que se supone, o incluso de que se piense que es verdadera, sino solamente de su ser supuesta.

Una suposición tiene «eficacia lógica» en relación con una pregunta si causa (como dice incautamente Collingwood) que surja una pregunta: por ejemplo, «esta marca sobre una piedra es una inscripción intencional» tiene eficacia lógica en relación con la pregunta «¿qué significa?»

(4) Una presuposición es relativa o absoluta: relativa si se halla respecto a una

pregunta como presuposición y respecto a otra como respuesta; absoluta si, en relación con todas las preguntas con las que está relacionada, se halla solamente como presuposición y no como respuesta.

De esto se sigue

(5) Las presuposiciones absolutas no son proposiciones, en el sentido de lo que es enunciado.

(5) no significa que las presuposiciones absolutas no puedan ser formuladas o expresadas verbalmente. Puede ser, posiblemente, que no tengan que ser expresadas verbalmente, pero ciertamente pueden serlo. Negar esto sería inconsistente con muchas cosas que dice Collingwood, por ejemplo, con la pregunta[22] «¿Es esta presuposición relativa o absoluta?» Lo que significa «proposición» es algo que se puede sostener responsablemente como verdadero sobre la base de la prueba, la demostración, la verificación, la evidencia empírica, etc.;[23] eso es imposible en relación con una presuposición absoluta porque, si pudiese ser verificada, sería la respuesta a una pregunta.

Esto se ilustra con la discusión que hace Collingwood de Mill sobre el principio de causalidad o la uniformidad de la naturaleza. Tal principio era una presuposición absoluta de la ciencia como Mill la entendía, pero Mill tomó, de una manera típicamente positivista, como lo dijera Collingwood, una suposición como una proposición, y se puso en la falsa posición de tratar de demostrarla.

Pero la metafísica es la ciencia de las presuposiciones absolutas. La metafísica no propone (como aserciones de verdad defendibles, es decir) presuposiciones absolutas más de lo que lo hace la ciencia natural, y no podría hacerlo. Propone un cierto tipo de proposición, al efecto de que ciertas presuposiciones absolutas son, de hecho, presupuestas. Así, todas las cuestiones y proposiciones metafísicas son *históricas*, y la metafísica trata con una clase de hechos históricos.[24]

Un recordatorio histórico es oportuno en este punto. *Language, Truth and Logic* de A. J. Ayer había sido publicada en 1936, y Collingwood tomó a esta obra y a su menosprecio de la vieja banda de «realistas» seriamente. Cuando Collingwood escuchó a Prichard y a Joseph quejándose del libro y diciendo que nunca debió haber sido publicado, dijo: «Caballeros, este libro será leído cuando vuestros nombres hayan sido olvidados».[25] Pero pensaba que la «antimetafísica» del positivismo estaba mal concebida, y que estaba basada en cosas tales como una actitud infantilmente resentida hacia la ética o la religión, apoyada en un temor de que la metafísica fuera «maliciosa» hacia la ciencia (una frase de Russell, tomada de *Mysticism and Logic*). Esto era un malentendido, incluso si era explicable por qué los positivistas habían tomado a la metafísica como un enemigo de la ciencia: según su mala concepción de ella, la metafísica habría sido un enemigo de la ciencia, aunque no en el modo en que

supusieron.[26] Si la metafísica es lo que Collingwood dice que es, el «estudio histórico» de las presuposiciones absolutas, entonces no hay objeciones a su estatus.

Pero ¿es esta explicación aceptable, o incluso plenamente inteligible? La primera objeción es obvia: ¿por qué *histórica*? ¿Qué acaso *nuestra* metafísica no se aboca a *nuestras* presuposiciones absolutas? En un sentido, a Collingwood no le importa esto. El presente, dice, «es el pasado reciente»,[27] y el tipo de «análisis metafísico», como lo llama, que sirve para desenredar presuposiciones absolutas, es muy parecido respecto al pasado y al presente. Desde luego, esto es lo que uno esperaría de la doctrina de la nueva escenificación o representación: decir que pensar acerca de nuestras presuposiciones es como pensar acerca de las de otras personas es menos sorprendente cuando uno recuerda que entender los pensamientos de otras personas en el pasado involucra pensarlos uno mismo en el presente.[28] Estas suposiciones, de manera importante, se hallan siempre en flujo. Nuestras presuposiciones presentes son una transmutación del pasado y se hallan en curso de transmutación hacia el futuro. Siempre hay «tensiones internas» en la «constelación de presuposiciones absolutas» en cualquier tiempo dado. El análisis metafísico puede presentar esas presuposiciones y, presumiblemente, las tensiones entre ellas, y esta actividad puede ser aplicada al propio caso de uno. Podemos suponer que algunos de tales argumentos podrían parecer como si trataran de establecer una presuposición absoluta a expensas de otra; si esto es así, entonces, según la perspectiva de Collingwood, eso será simplemente apariencia, o alternativamente, que alguna presuposición absoluta se ha convertido en una relativa.

Sin embargo, sigue habiendo problemas con el contenido de las presuposiciones absolutas. El contexto histórico que he mencionado, de réplica al positivismo, sólo sirve para subrayar ese problema. Consideren algún enunciado «S» que podría tradicionalmente ser tomado como si expresara alguna aserción metafísica, el contenido de la cual no es verificable. No es una buena respuesta al positivista aseverar que la siguiente es una proposición histórica, verificable: nosotros (u otra persona) presuponemos absolutamente el contenido de «S». Para interpretar esta proposición histórica necesitamos saber qué relación con qué está involucrada en presuponer el contenido de «S», y si el contenido de «S» es *ex hypothesi* sospechoso, esto parece bastante intimidante. Es importante ver que este problema subsiste incluso si uno está menos preocupado de lo que lo estuvieron los positivistas por, específicamente, la verificación.

Collingwood no ofrece ninguna guía general acerca de cómo ha de ser identificado el contenido de las presuposiciones absolutas. El único ejemplo del que se preocupa particularmente, «Dios existe», no ayuda mucho. La existencia de Dios es una presuposición absoluta para el pensamiento hecho por cristianos,[29] y como tal no puede ser demostrada. Un pensador, dirigiéndose él mismo a «Dios existe» como una proposición metafísica, pondrá la «rúbrica metafísica» que arroja una proposición al efecto de que presuponemos en nuestro pensamiento que Dios existe. Collingwood continúa:[30] «Si "Dios existe" significa "alguien cree que Dios existe" (que es lo que debe

significar si ha de ser una proposición metafísica), es capaz de demostración […] demostración histórica». Entonces señala que una demostración arquetípica de la existencia de Dios en la tradición cristiana es la prueba ontológica, la cual, desde luego, deriva «Dios existe» de que alguien cree que Dios existe.

Esto puede ser un espectacular *tour de force*, pero, si logra algo, es solamente por este muy peculiar caso. Desde luego, la discusión más amplia de Collingwood de este caso sugiere que el contenido de las proposiciones absolutas, en su relación con el pensamiento del cual son presuposiciones absolutas, puede divergir mucho del aparente contenido semántico de una presuposición absoluta verbalmente expresada. La presuposición de que Dios existe es expresada, por ejemplo, cuando tratamos a la naturaleza en nuestra ciencia como un sistema unitario.

Así, permanecen dos problemas: el de identificar el contenido de las presuposiciones absolutas, y el de especificar la relación que tienen con el pensamiento o las actividades de investigación y demás del cual son presuposiciones. Esos dos problemas vienen juntos en la pregunta, ya mencionada, de cómo un agente o grupo de agentes se suponen relacionados con qué, cuando se dice que presuponen una presuposición absoluta dada.

## Collingwood y Wittgenstein

Pienso que esto representa un problema genuino. Es la versión en la filosofía de Collingwood de un problema muy real que se presenta a cualquier filosofía que, como la suya, es hermenéutica y no fundamentalista. El problema tiene que ver con la relación entre la formulación discursiva de ideas o suposiciones, por un lado, y, por el otro, las prácticas y la descripción de las prácticas. Esto es parte de la pregunta de cómo una explicación *reflexiva* de una práctica, en particular de una práctica de la investigación, puede ser dada. Collingwood no piensa que las personas puedan típicamente formular las presuposiciones absolutas de sus actividades, y pone un interés especial en decir que una presuposición absoluta no puede ser descubierta por la introspección.[31] No piensa que las personas involucradas en una práctica puedan necesaria o típicamente ser descritas de la mejor manera diciendo que *creen* en las presuposiciones absolutas de sus actividades; la formulación discursiva en la que algo se presenta como una presuposición absoluta y parece superficialmente como algo que pudiera ser creído o afirmado, es una representación particular de un entendimiento que se halla implícito y es recobrado en la reflexión sobre esa práctica.

Collingwood frecuentemente habla en términos de prácticas y cambios de prácticas de un modo reveladoramente holista. En un interesante debate del progreso, discute un cambio en los métodos de pesca entre generaciones. La generación más vieja pensará que el viejo método es mejor que el nuevo «no por prejuicio irracional, sino porque el modo de vida que conoce y valora está construido alrededor del viejo método, el cual, por lo tanto, ciertamente tendrá asociaciones sociales y religiosas que expresan la familiaridad de su conexión con este modo de vida como un todo».[32] En *The Essay on*

*Metaphysics*[33] habla de una cierta «piedad natural», en la frase de Wordsworth, que podría ayudar al metafísico simplemente a reconocer hechos: cosas simples y familiares, visibles a los ojos de un niño, y quizá escondidas de hombres más inteligentes porque son demasiado inteligentes. Saludó a Samuel Alexander por expresar de manera recatada tal perspectiva. Tales cosas no son objeto de demostración o argumento, ni siquiera de creencia. La idea de que el mundo responde a la magia, por ejemplo, no es una proposición que sea refutada: «En tanto que crea uno en un mundo de magia, ése es el tipo de mundo en el que vive».[34] (Y esto puede considerarse que sugiere lo que, si es que cuenta como algo, podría contar como «una creencia en» un mundo de magia.)

Puesto que las presuposiciones absolutas estructuran prácticas; puesto que no son proposiciones en el sentido de cosas creídas, y puesto que los ejemplos de Collingwood, aunque no su propia versión, sugieren una dificultad al identificar sus formulaciones discursivas, entonces quizá Collingwood debiera haber reconocido más de lo que hizo en esta conexión lo que en relación con Wittgenstein es llamado la primacía de la práctica, y la fortaleza de la frase de Goethe, citada más de una vez por Wittgenstein: *Im Anfang war die Tat*, en el principio fue la acción. Otras semejanzas con Wittgenstein, respecto al significado como uso, y la necesaria expresión del pensamiento en la acción, han sido notadas por varios escritores.[35]

Me gustaría terminar, no sugiriendo un *compte rendu* de relaciones entre los dos pensadores, sino mencionando una o dos consideraciones que Collingwood nos anima a tener en mente en estas conexiones, más quizá de lo que lo hace Wittgenstein.

(a) La explicación de la metafísica ayuda a sacar a la luz, aunque no resuelve, la pregunta de las relaciones de la reflexión, y por ende de la reflexión filosófica, con la práctica, y el estatus de las formulaciones discursivas de las suposiciones recuperadas de la práctica. Algunos wittgensteinianos parecen pensar que la primacía de la práctica significa la primacía de las descripciones de la práctica, y esto, ciertamente, es un error, el cual el mismo Wittgenstein no cometió. Sin embargo, por más de una razón (incluyendo, quizá, los orígenes «realistas» de su propia formación filosófica, y su continuo temor de que la actividad de la filosofía misma sea patológica), Wittgenstein no pasó mucho tiempo considerando cómo las descripciones reflexivas de la práctica podrían estar relacionadas con la práctica misma.

(b) Wittgenstein ignoró en gran medida la historia, y le disgustaba la ciencia. Collingwood respetaba a la ciencia y basó su entera filosofía en la historia. Esto a la vez ubica a la ciencia como una actividad entre otras, y nos hace recordar la variación cultural genuina y omnipresente. Por lo tanto, nos da recursos más ricos para combatir un estúpido cientificismo en la filosofía, puesto que lo invita a uno a pensar acerca del papel cultural de la ciencia entre otras formas de entendimiento. Al mismo tiempo, provee un sentido concreto de las variaciones entre las «formas de vida» reales. El acento en la historia, nuevamente, también pone el acento en (a), puesto que agrega a nuestras reflexiones un sentido de esa variación.

(c) El acento de Collingwood en el cambio histórico y en la constante tensión entre

las presuposiciones absolutas actúa en contra de un peligro que se halla implícito al hablar en términos holistas acerca de los modos de vida, el peligro de caer en suposiciones de coherencia funcional. Esas suposiciones simplemente instalan en el nivel cultural general la paradoja de Collingwood de la necesaria racionalidad de un texto correctamente interpretado. Dije antes que Collingwood aplicó su principio de representación constructiva a sistemas completos y escritores muy grandes, más que a todo texto o acción tomados particularmente. Sin embargo, si bien esto es verdadero, se halla matizado por el acento en el cambio. Uno tiene que hacer inteligible, no meramente un sistema, sino un movimiento entre varias etapas de los sistemas, y una cosa que hace esto posible es que en su etapa temprana el sistema de pensamientos, entendimientos o prácticas, de hecho, no era plenamente coherente, sino que se hallaba bajo tensión.[36] Las explicaciones wittgensteinianas del entendimiento social han tendido, notoriamente, a favorecer una imagen estática de un sistema coherente y en pleno funcionamiento.[37]

(d) Hay un problema bien conocido que se encuentra en los escritores interesados en estas cuestiones, particularmente en Wittgenstein, a saber, su uso evasivo del «nosotros», que puede ser tomado en un sentido inclusivo, como si implicara precondiciones universalistas sobre la interpretación y la inteligibilidad; o en un sentido contrastivo, bajo el cual «nosotros», aquí y ahora, somos distintos de otros en otro lado y en otro tiempo, que vivieron en otras y diferentes formaciones humanas inteligibles. Collingwood tiene mucho que ofrecer sobre este conjunto de cuestiones. Él mismo tendía a un historicismo radical que desestimaba, como he dicho, la idea de problemas filosóficos permanentes, y no valora mucho las suposiciones que pueden ser necesarias con el fin de identificar cualquier forma de vida como una forma de vida humana en absoluto. Es ayudado, sin embargo, aquí una vez más por su acento en la historia, donde la continuidad y el cambio permiten un entendimiento de desarrollo, diacrónico, que no es ofrecido por el caso totalmente etnográfico —mucho menos por el caso etnográfico puramente imaginario y esquemático que es favorecido por Wittgenstein, la relación del cual con «nosotros» tiende a ser completamente ambigua—.

Considerar, como lo hizo Collingwood, el caso de la historia, y en particular la historia del mundo occidental, no puede, desde luego, sustituir la consideración igualmente necesaria de los problemas hermenéuticos planteados por los estudios etnográficos y similares. Pero es, en sí mismo, un caso profundamente importante. Más aún, es el caso que se halla implicado muy profundamente en nuestros intentos de entender el caso etnográfico también, así como en nuestros intentos para determinar las relaciones entre la variación cultural y algunas suposiciones universales acerca de la naturaleza humana (suposiciones que, como hemos visto, son necesarias si hemos de ser capaces de entender la noción de variación cultural misma), pues es una pregunta vívida la de hasta qué grado «nuestro» entendimiento (y eso pretende preservar toda ambigüedad de «nosotros») de lo etnográficamente exótico, de la variación cultural, y, por ende, de lo humanamente universal, indeleblemente conlleva suposiciones extraídas de nuestra experiencia cultural en tanto que históricamente entendida.

Ninguna investigación filosófica adecuada de la interpretación puede finalmente ignorar estas cuestiones, así que ella misma debe estar informada por un sentido histórico. Collingwood nos recuerda ese hecho; nos recuerda el problema y su importancia; y, además de ofrecer una escritura filosófica que en la filosofía británica del siglo XX no tiene rival en su brillantez, nos da fructíferas líneas de investigación en ese problema.

[1] G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Oxford University Press, 1958.

[2] «The Life, Times, and Legacy of R. G. Collingwood», en *Philosophy, History and Civilization: Interdisciplinary Perspectives on R. G. Collingwood*, D. Boucher, J. Connelly y T. Modood (eds.), University of Wales Press, 1995.

[*] Programa de estudios de la lengua y la literatura clásicas grecolatinas que se imparte en Oxford University y que dura un periodo de cuatro años. [T.]

[3] *An Essay on Philosophical Method*, pp. 209-214. [Hay traducción al español de esta obra: *Ensayo sobre el método filosófico*, UNAM/Centro de Estudios Filosóficos, México, 1965; las referencias a esta obra, así como a las demás citadas de Collingwood, son al original en inglés.]

[4] *Autobiography*, pp. 63 y ss. Todo el capítulo es de mucha utilidad.

[5] *Ibid.*, pp. 69-70.

[6] *The Idea of History*, p. 9.

[7] *Ibid.*, p. 288; compárese con *Autobiography*, p. 112 (acerca de Nelson).

[8] «Interpretation in History: Collingwood and Historical Understanding», en Anthony O'Hear (ed.), *Verstehen and Humane Understanding* (Royal Institute of Philosophy Supplement, 41, Cambridge University Press, 1996), pp. 109-119.

[9] Página 114; las cursivas son de Gardiner. Hay pasajes en los cuales está claro que esto es lo que quiere decir Collingwood, aunque su formulación conduce a error: *e. g. The Idea of History*, p. 282: «¿[…] qué tipo de conocimiento tiene [el historiador]?: en otras palabras, ¿qué debe hacer el historiador para que pueda conocer [sus hechos]?» Una distinción similar entre método y constitución puede ser relevante para las discusiones contemporáneas en la filosofía de la mente (no primariamente ocupada del entendimiento del pasado) acerca de la supuesta distinción entre «teoría de la simulación» y «teoría de la teoría».

[10] «Philosophical Arguments», en Gilbert Ryle, *Collected Papers*, vol. 2 (Hutchinson, Londres, 1971; Barnes & Noble, Nueva York, 1971), cap. 14.

[11] *The Idea of History*, pp. 28-31. El mismo sesgo aparece en el muy pobremente considerado ataque a la psicología en la parte II de *Essay on Metaphysics*, que aparte de todo lo demás va en contra de los propios cánones de Collingwood de cómo leer un texto. [Hay traducción al castellano de esta obra: Badillo O'Farrell, P. y E. Bocardo Crespo (eds.), *R. G. Collingwood, Historia, metafísica y política: ensayos e interpretaciones*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005; las referencias son a la obra original en inglés. (T.)]

[12] *Autobiography*, p. 112.

[13] En esto me pongo del lado, en un famoso desacuerdo, de Anscombe y en contra de Austin. J. L. Austin, «Pretending», y G. E. M. Anscombe, «Pretending», *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario 32 (1958), ahora en J. L. Austin, *Philosophical Papers*, y G. E. M. Anscombe, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 2, respectivamente.

[14] *Philosophy and History: A Symposium*, Sidney Hook (ed.) (Nueva York, 1963), p. 113; citado por Patrick Gardiner, p. 118.

[15] *The Idea of History*, p. 218.

[16] El título se debe a Robin Grandy.

[17] Si uno tiene un apego a la idea del genio (como pienso que Collingwood no la tenía, particularmente), uno puede ver que esta distinción corresponde o bien a dos teorías del genio, o a dos tipos de genios.

[18] *The Idea of History*, p. 269.

[19] *Autobiography*, p. 122.

[20] *Ibid.*, pp. 33 y 42.

[21] *Essay on Metaphysics*, pp. 23 y ss.

[22] Tomado en cuenta en la página 40.

[23] Este punto lo toca por Rex Martin en el artículo «Collingwood's Claim that Metaphysics Is a Historical

Discipline», en *Philosophy, History and Civilization*, en la página 207.

[24] *Essay on Metaphysics*, pp. 49 y 61-62.

[25] Citado por Boucher, *op. cit.*, nota 36.

[26] Hay un párrafo sobresaliente sobre este tema en *Essay on Metaphysics*, p. 169.

[27] *Ibid.*, p. 70.

[28] Este punto no supone la concepción, rechazada por Martin, *op. cit.*, p. 216, de que recobrar o llegar a conocer una proposición absoluta es sólo un ejercicio de representación.

[29] *Essay on Metaphysics*, p. 186.

[30] *Ibid.*, p. 188.

[31] *Idem*.

[32] *The Idea of History*, p. 325.

[33] *Essay on Metaphysics*, cap. XVII, pp. 172 y ss.

[34] *Ibid.*, p. 194.

[35] Véase Boucher, *op. cit.*, nota 42, para referencias.

[36] Éste es, desde luego, un principio hegeliano fundamental. Más allá de este punto importante, no supongo que Collingwood haya sido un pensador muy hegeliano, pero argumentar esto requeriría un tratamiento más largo, en particular del entendimiento del progreso que tiene Collingwood, y la medida en la que él era en algún sentido, a diferencia de Hegel, un relativista.

[37] *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* de Peter Winch (Routledge & Regan Paul, Londres, 1958) fue un ejemplo temprano e influyente de esta tendencia.

# Wittgenstein

# XXV. Wittgenstein y el idealismo

## El solipsismo y el *Tractatus*

EL *TRACTATUS* 5.62 DICE CÉLEBREMENTE: «[…] LO QUE EL SOLIPSISMO *ENTIENDE* es plenamente correcto, sólo que eso no se puede *decir*, sino que se muestra. Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites del *lenguaje* (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo». La última parte de esto repite lo que fue dicho en resumen en 5.6: «*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo». Y la clave al problema «qué tanta verdad hay en el solipsismo» ha sido provista por las reflexiones de 5.61:

> La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.
>
> No podemos, por consiguiente, decir en lógica: en el mundo hay esto y esto, aquello no.
>
> En efecto, esto presupondría, aparentemente, que excluimos ciertas posibilidades; y ello no puede ser el caso, porque, de otro modo, la lógica tendría que rebasar los límites del mundo: si es que, efectivamente, pudiera contemplar tales límites también desde el otro lado.
>
> Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar.

Ahora Wittgenstein dice que «el sujeto pensante, representante, no existe (5.631), y este ítem es presumiblemente el mismo que lo que llama en 5.641, quizá de manera vaga, pero comprensiblemente, «el alma humana, de la que trata la psicología»: es decir, el ítem que realmente no existe, el alma pensante y cognoscente *en* el mundo, es un ítem que la gente busca ahí como el sujeto de los fenómenos con los que trata la psicología. En esta interpretación creo que estoy sustancialmente de acuerdo con lo dicho por P. M. S. Hacker en su libro *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience* (oup, 1972), que he encontrado útil sobre estas cuestiones. Hay, sin embargo, respectos en los que formularía la posición de manera muy diferente de él. Hacker, en contra de Black y otros, dice que lo que Wittgenstein hace es negar la existencia de un yo cognoscente *en* el mundo, y lo niega, más aún, sobre fundamentos humeanos[1] al efecto de que no puede ser encontrado en la experiencia. Al mismo tiempo,

Wittgenstein, bajo influencia schopenhaueriana, cree en verdad en la existencia de otro sujeto, metafísico o filosófico, que «no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo» (5.632, 5.641), y en algún sentido tal realmente él es un solipsista; sólo que, desde luego, eso no puede ser dicho, sino que meramente se manifiesta. Puesto que Wittgenstein niega el primero de estos egos y de algún modo u otro acepta el segundo, no puede querer decir que son la misma cosa.

Habiendo concedido aquí el carácter intensamente paradójico e irónico del pensamiento de Wittgenstein, uno va, en cualquier caso, al exponerlo a escoger entre diferentes tipos de acento. Pero introduciría dos matizaciones a la versión de Hacker. Primero, por lo que respecta al movimiento negativo en contra del yo cognoscente, no es meramente una búsqueda humeana fracasada con la que estamos tratando. Wittgenstein dice:

> El sujeto pensante, representante, no existe.
>
> Si yo escribiera un libro «El mundo tal como lo encontré», debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc.; ciertamente esto es un método para aislar el sujeto o, más bien, para mostrar que en un sentido relevante no hay sujeto: de él solo, en efecto, *no* cabría tratar en este libro. [5.631.]

Agrega, justo antes de la analogía del campo visual, que no consideraré (5.633): «¿dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico […]?» Me parece que esto dice no meramente que había algo que estábamos buscando y que resultó que, de hecho, no estaba en el mundo; lo cual es el tono de voz de Hume, aunque tampoco el pleno contenido del descubrimiento negativo de Hume ha de encontrarse en su fracaso de encontrar algo que podría haber encontrado. En vez de ello, dice Wittgenstein: aquello que confusamente tenía en mente cuando me puse a buscar es algo que no hay posibilidad alguna de que sea en el mundo. El acento de Hacker es: hay una especificación, que es la especificación de una cosa empírica posible, y a ella nada corresponde de hecho; pero hay una cuasiespecificación de una cosa no empírica a la cual algo, de alguna manera, corresponde. Pero, en realidad, lo que buscábamos primeramente nunca fue una cosa empírica posible, pues tenía que satisfacer la condición de ser algo *en* el mundo como yo lo experimento y, no obstante, al mismo tiempo, de estar necesariamente ahí, siempre que algo estaba ahí, y no podía haber nada que hiciese eso. Ésta es la razón por la que Wittgenstein puede explicar su pensamiento en esta conexión diciendo (5.634) que ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco *a priori* (la palabra traducida «tampoco» es importante aquí). Así, el pensamiento de Wittgenstein es, como desde luego lo dice Hacker, muy parecido a la crítica de Kant de la *res cogitans* cartesiana.

La otra matización afecta a la otra mitad del argumento. No podemos decir de ninguna manera directa que hay, o que podemos creer en, o aceptar, un yo metafísico, trascendental en vez de ello; pues ni *qué* es, ni *lo que* es, puede ser dicho, e intentar hablar acerca de ello o de establecer su existencia debe ser ciertamente un sinsentido. Ésta es la razón por la que, como ya hemos visto, la no ocurrencia de un sujeto en el

libro de «El mundo tal como lo encontré» significa «en un sentido importante que no hay sujeto». El sentido en que *es* un límite también significa que, *en* el límite, no es nada en absoluto (5.64): «Se ve aquí cómo, llevado a sus últimas consecuencias, el solipsismo coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada». Desde luego, dando esto por sentado, encuentro intrigante por qué puede decir Wittgenstein (5.641) que realmente hay un sentido en el que la filosofía puede hablar acerca del yo de un modo no psicológico. Pero para mí esto significa que la filosofía puede hablar acerca de ello en el único modo en que, al final del *Tractatus*, encontramos que la *filosofía* puede hablar acerca de cualquier cosa: es decir, sin tener sentido.

Sea como quiera que interpretemos eso, podemos recuperar de la discusión del *Tractatus* sobre el yo y el solipsismo tres ideas que serán particularmente importantes como puntos de referencia en lo que sigue: que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo; que no puede haber ningún modo en que aquellos límites pudieran ser delimitados de ambos lados: en vez de ello, los límites del lenguaje y del pensamiento se revelan en el *hecho de que* ciertas cosas carecen de sentido; y (lo que sigue de las primeras dos, pero es un punto importante a subrayar) que el «mí» y el «mi» que ocurren en esas observaciones no se relacionan con un «yo» *en* el mundo, y, por ende, no podemos concebir como un asunto de investigación empírica (como el *Tractatus* gusta de decir, un asunto de «ciencia natural») el de determinar por qué mi mundo es de este modo y no de aquel modo, por qué mi lenguaje tiene algunas características y no otras, etc. Cualquier sentido en el que tales investigaciones fuesen posibles no sería un sentido de «mi», o incluso quizá del, «lenguaje», en el que los límites de mi lenguaje fueran los límites de mi mundo.

Puede parecer que estas ideas se hallan entre las primeras que Wittgenstein abandonó en su obra posterior, y que ellas, y las formas de perplejidad a las que dieron lugar, fueron objetos particulares de las críticas de las *Investigaciones*. En un sentido eso es verdadero, y Hacker dedica gran parte de su libro a explicar cómo el interés posterior en tales cosas como la imposibilidad de un lenguaje privado y la necesidad de criterios públicos está relacionado con un proyecto de largo plazo para exorcizar el solipsismo: exorcizarlo, incluso, de un nuevo bastión o reducto trascendental, evanescente e indecible. Los argumentos posteriores acerca de uno mismo y los otros están diseñados (entre otras cosas) para eliminar la necesidad de siquiera tratar de apuntar, sin esperanzas, en una dirección solipsista. Esa necesidad ciertamente existe en el *Tractatus*. Los desplazamientos bien trazados en la obra posterior del «yo» al «nosotros» marcan uno de los más evidentes intentos de expulsar esa necesidad; igualmente, el acento en la obra posterior sobre el lenguaje como una actividad social, concreta, terrenal, que sea expresiva de las necesidades humanas, y se contraponga a las designaciones, en buena medida impersonales, no ubicadas y atemporales del *Tractatus*, ese acento también puede naturalmente ser pensado como un rechazo de los aspectos trascendentales y schopenhauerianos de la obra primera: las *Geschwätz trascendentales*, «las patrañas trascendentales», como Wittgenstein le escribió a Engelmann en un contexto diferente en

1918 (citado por Hacker, p. 81).

Pero la cuestión no es tan simple como esto, y mi principal meta será sugerir que el movimiento del «yo» al «nosotros» no estuvo inequívocamente acompañado de un abandono de las preocupaciones del idealismo trascendental. En alguna medida, las tres ideas que mencioné no son tanto dejadas atrás, sino que ellas mismas participan en el paso del «yo» al «nosotros»: *el paso del «yo» al «nosotros» tiene lugar dentro de las ideas trascendentales mismas*. Desde la combinación del *Tractatus* (como justamente lo dice Hacker) del realismo empírico y del solipsismo trascendental, el movimiento no consiste meramente en la pérdida del segundo elemento. En vez de ello, el movimiento es hacia algo que en sí mismo contiene un elemento importante de idealismo. Ese elemento es ocultado, matizado, cubierto con otras cosas, pero sugeriré que está ahí. Sugeriré también que este elemento puede ayudar a explicar una característica particular de la obra posterior, a saber, una omnipresente vaguedad e indefinición evidente en el uso que hace Wittgenstein de «nosotros».

## Solipsismo e idealismo

Hacker dice (p. 59) que una meta de su libro es «mostrar que la refutación detallada del solipsismo y, por ende, del idealismo que Wittgensttein produjo en los años treinta del siglo XX e incorporó, con bajo perfil, en las *Investigaciones*, está dirigida contra concepciones que él mismo había mantenido cuando era un hombre joven». Una refutación «del solipsismo y, *por ende*, del idealismo»: ésta es una conexión de ideas, no autoevidente inmediatamente, que Hacker hace a lo largo de su trabajo. Así, en la página 214: «El solipsista sostenía que el momento presente es único, que él es privilegiado, que es siempre él quien ve, que lo que él tiene cuando ve es único, que su ver es excepcional, que "esto" es incomparable. Cada movimiento es ilegítimo. La ilegitimidad de cada movimiento daña no solamente el solipsismo, sino el fenomenalismo y, desde luego, cualquier forma de idealismo». No obstante, no es en absoluto obvio que todo lo que pudiera, con tino, ser llamado una forma de idealismo, o, desde luego, que haya sido así llamado por la historia de la filosofía, sería necesariamente refutado por argumentos que, al socavar un lenguaje privado, eliminaran las supuestamente privilegiadas inmediateces en primera persona que son la base del solipsismo, ya sea expresadas o presupuestas.

Desde luego, tal crítica puede ser extendida al fenomenalismo, que Hacker menciona, y puede ayudar al negocio de bosquejar una especie de idealismo al cual esa crítica no se extienda, siempre que consideremos primero uno o dos puntos acerca del fenomenalismo. Los fenomenalistas solían sostener firmemente que era un craso malentendido considerar su teoría como cualquier forma de idealismo. Si se hallaban en lo correcto en absoluto al sostener eso, claramente su negación se aplica en el mejor de los casos sólo al idealismo no trascendental, al cual podemos llamar, siguiendo a Kant, idealismo *empírico*, y que podemos definir para nuestros propósitos presentes como una forma de idealismo que considera la existencia del mundo material como dependiente de

mentes que son ellas mismas cosas *en* el mundo, seres empíricos cuya existencia o no existencia es una cuestión de hecho contingente.[2]

De hecho, no está claro que el fenomenalismo siquiera se las arregle para evitar ser eso. La cuestión de si lo hace o no se vierte sobre el asunto del estatus de observadores hipotéticos cuyos *sense-data*, igualmente hipotéticos, constituyen el contenido, bajo la traducción fenomenalista, de enunciados acerca de porciones no observadas del mundo material. Si *éstos* son considerados como ítems empíricos, entonces puede haber una dificultad en cuanto al alejamiento del fenomenalismo respecto del idealismo empírico, pues si ha de hacer eso, y así mantener su profesada posición como una teoría realista en el nivel empírico, entonces debe ser capaz de traducir a su lenguaje cualquier proposición *empírica* comprensible que niegue la dependencia de los objetos materiales respecto de la mente: así, los fenomenalistas estarán felices de traducir a su lenguaje, como lo esperan, proposiciones que dicen que había rocas, etc., en ciertos espacios antes de que hubiese cualesquiera observadores de las mismas. Pero ¿qué hay acerca de la siguiente proposición, que parece ser una proposición empírica comprensible y, lo que es más, verdadera en el lenguaje de objetos materiales: «Incluso si no hubiese ningunos observadores, ciertos objetos materiales existirían»? Si los observadores fenomenalistas son ítems empíricos, la cuestión de su existencia es una cuestión empírica —la misma cuestión empírica, desde luego, que la que es planteada por el antecedente de ese condicional—. Así, la traducción fenomenalista de ese condicional debe ser de la forma: si *P* no ocurriese, entonces si *P* ocurriese, entonces *Q*, y no está claro, para decir lo menos, que esto sea satisfactorio.

Si eso no puede hacerse satisfactorio, entonces el fenomenalismo no puede representar adecuadamente en sus términos una proposición que constituya una negación empírica básica de la dependencia mental. Será así una forma de idealismo empírico. Pero, incluso si eliminamos eso, el fenomenalismo aún será una especie de idealismo trascendental. Supóngase que eliminamos los antecedentes de los enunciados fenomenalistas que meramente hipotetizan la existencia de observadores, y que se hallan ahí meramente como una condición universal del análisis. Así, hacemos de la así llamada existencia de los observadores una condición redundante de la ocurrencia de *sense-data*. Entonces los enunciados genuinamente empíricos acerca de la existencia o no existencia de observadores, tales como el antecedente del enunciado de objeto material que consideramos justamente hace un instante, pueden ser traducidos al lenguaje fenomenalista: en alguna forma tal, presumiblemente, como enunciados de la existencia de agregados humeanos de *sen se-data*. Entonces, los *sense-data* que son las materias brutas de las traducciones fenomenalistas (incluyendo aquellos agregados de *sense-data* a partir de los cuales constituyen la existencia empírica de observadores) no tendrán, como tales, un sujeto, y es obvio por lo que apenas se acaba de decir por qué no pueden, como tales, tener un sujeto. El único candidato para un sujeto reconocible por el fenomenalismo será el observador empírico, pero su existencia ha sido ahora representada como el agregado contingente de ítems que ya, e incluso fuera de tal agregado, tienen el carácter de *sense-data*. Como dijo Carnap en *Logische Aufbau, «das*

*Gegebene ist subjektlos»:* lo dado no tiene sujeto.

Pero es todavía lo *dado:* y a menos que el fenomenalismo haya de dar de baja su modo básicamente epistemológico de introducir uno de estos ítems, y sus referencias a que son, o están relacionados con, *observaciones*, deben seguir siendo ítems para los cuales no hemos provisto una aprehensión adecuada a menos que sean, en *algún* sentido, mentales. El monismo neutral quizá intentó deshacerse de esa implicación, pero, en la limitada medida en que progresó en ese intento, parece no dejarlo a uno con ningunas asideras adecuadas en absoluto sobre los ítems en cuestión. Pero, por otro lado, si bien ninguna forma de dependencia del mundo respecto de la mente puede ser verdaderamente afirmada *en* el lenguaje fenomenalista, el hecho de que sus materias brutas sean de este carácter, y el hecho de que sea básicamente *el* lenguaje,[3] estos hechos *muestran* que el mundo es mental. No podemos decir (excepto empírica y falsamente) que el mundo es el mundo de la experiencia; en lugar de ello, su ser el mundo de la experiencia condiciona todo lo que digamos. Eso es lo que significa que el fenomenalismo sea una forma de idealismo trascendental, una forma que, desde luego, está expuesta a las mismas objeciones que Wittgenstein, encarado con el solipsismo, les hizo a cosas tales como la teoría empirista del significado. Esas objeciones están dirigidas al empezar con supuestas inmediateces de primera persona, y el fenomenalismo se expone a ellas porque eso en términos de lo cual representa el mundo no puede ser entendido, excepto en términos de inmediateces de primera persona.

Así, el fenomenalismo es una u otra forma de idealismo, y en cualquier forma está expuesto, tanto como el solipsismo, a los argumentos del último Wittgenstein. Pero, para dejar de lado por ahora el fenomenalismo, ¿debe algo que pudiera ser llamado idealismo tener este carácter? Hacker, como ya he mencionado, supone que es así. Su razón para ello emerge cuando dice (p. 216) que «el idealismo en la mayoría de sus formas» —ésa es su matización prima— es meramente una forma poco entusiasta de solipsismo que no ha sido pensada con la consistencia del solipsismo; así también se refiere (p. 71) al «poco creíble rechazo» de Schopenhauer del solipsismo. El idealismo es considerado meramente como una especie de solipsismo agregativo. Eso es, desde luego, ridículo,[4] pero si la idea de que los límites de *mi* lenguaje significan los límites de *mi* mundo puede apuntar hacia el solipsismo trascendental, entonces quizá haya una forma de idealismo trascendental que sea sugerida, no, desde luego, por la confusa idea de que los límites del lenguaje de *cada* persona significan los límites del mundo de *cada* persona, sino por la idea de que los límites de *nuestro* lenguaje significan los límites de *nuestro* mundo. Esto no sucumbiría a los argumentos que eliminaron el solipsismo, pues esos argumentos son todos básicamente acerca del movimiento del «yo» al «nosotros», y eso, en esta versión, ya ha sido concedido.

Pienso que hay tal concepción implícita en alguna parte del trabajo último de Wittgenstein. Para ver cómo parecería tal concepción, podemos tratar de seguir una analogía entre esta concepción en primera persona de plural, y la concepción trascendental en primera persona de singular que ya hemos tocado. Primero, y más

básicamente, es esencial que la proposición de que los límites de nuestro lenguaje significan los límites de nuestro mundo no sea tomada ni como una vacua tautología, ni como una aserción empírica. Sería una mera tautología si significase algo como: quienquiera que queramos designar con el «nosotros», va a ser verdad que lo que entendemos, lo entendemos, y aquello de lo que hemos oído y podemos hablar, lo hemos oído y podemos hablar de ello, y aquello de lo que no podemos hablar, no lo podemos decir. Ciertamente. Pero las versiones singulares de aquellos truismos no eran meramente lo que se quería decir cuando se dijo originalmente que los límites de mi lenguaje significaban los límites de mi mundo. Ni, en ese caso original, pretendíamos configurar un pensamiento empírico, en el cual yo tanto me tomo a mí mismo como algo en el mundo y lo hago depender de mí. Eso es precisamente lo que dejamos atrás al distinguir el idealismo trascendental del empírico. Ahora bien, no significamos el análogo plural de esa monomanía empírica, tampoco, y ése es un modo en el que nuestro enunciado no es un enunciado empírico.

Hay otros modos importantes en los que no es un enunciado empírico. Así, la aseveración de que los límites de nuestro lenguaje significan los límites de nuestro mundo podría ser interpretada empíricamente de este modo, tomando *lenguaje* estrechamente, para referirse al sistema de comunicación propio de uno, sus categorías gramaticales, etc., y *mundo* ampliamente, para significar cómo en general el mundo se presenta ante uno, y el marco general de comprensión que uno aplica a las cosas; entonces, tomando «nosotros» en relación con varios grupos lingüísticos, uno tendría la hipótesis, quizá a ser atribuida a Whorf, de que el modo en que las cosas aparecen a diferentes grupos depende profundamente de cómo es su lenguaje. Trataré de retornar a ciertas cuestiones relativistas planteadas por tales teorías. Por el momento, el propósito es meramente el general de iluminar por contraste el carácter no empírico de una interpretación idealista de nuestro eslogan. Si estamos tratando con una teoría genuinamente empírica de esta suerte «whorfiana», entonces el lenguaje de un grupo dado proveería alguna especie de explicación empírica, si bien solamente una muy débil, de su modo de mirar el mundo. De forma conexa, podríamos explicar el modo de ver el mundo de una persona en particular, o algún aspecto de él, por referencia al grupo lingüístico al que pertenece. Pero todo eso cancela la fuerza de la formulación esencialmente en primera persona, si bien plural, con la que estamos tratando. Una interpretación idealista no será servida por nada que meramente ponga cualquier «nosotros» dado en el mundo y luego nos mire de lado. Bajo la interpretación idealista, no es cuestión de que reconozcamos que somos un grupo en el mundo entre otros, y (en principio al menos) lleguemos a entender y explicar cómo *nuestro* lenguaje condiciona *nuestra* concepción del mundo, mientras que el de otros condiciona la suya diferentemente. En vez de ello, lo que el mundo es para nosotros se muestra por el hecho de que podemos darle sentido a algunas cosas y no a otras: o más específicamente —para perder los últimos remanentes de una concepción empírica y en tercera persona—, en el hecho de que algunas cosas tienen sentido y otras no. Cualquier descubrimiento empírico que pudiéramos hacer acerca de nuestra concepción del mundo, como el de que estaba condicionado por nuestro uso de palabras de conteo* o de

cualquier tipo, sería un hecho que seríamos capaces de entender en términos de, y sólo en términos de, nuestra concepción del mundo; y cualquier cosa que radicalmente no pudiéramos entender porque se hallaba fuera del límite de nuestro lenguaje no sería algo cuyo no entendimiento pudiéramos llegar a explicar; no podría resultarnos claro qué andaba mal con ello, o con nosotros.

Aquí, en el contraste con una mera tautología y, muy básicamente, en el contraste con una concepción empírica, podemos empezar a ver una analogía entre la concepción plural y la original concepción trascendental de primera persona de singular. Pero, aun así, ¿por qué *idealismo*? Ha de encontrarse, pienso, suficiente razón en las consideraciones, burdas como son, que ya hemos conjuntado, y que servirán también para vincular aquéllas con ciertas preocupaciones identificables del último Wittgenstein. Puesto que el hecho de que nuestro lenguaje sea tal y tal, y así el mundo en el que vivimos sea como es, son, como se interpreta actualmente, hechos trascendentales, no tienen explicación empírica. Cualquier cosa que pueda ser empíricamente explicada, como que ciertas características externas del mundo son de este modo en vez de aquel, o que nosotros (en contraposición a los indios hopis, o, nuevamente, a los gatos) vemos cosas de cierta manera, o tratamos con cosas de un modo en vez de otro, cae *dentro* del mundo de nuestro lenguaje, y no compete a los hechos trascendentales. En particular, en el sentido en que estamos hablando ahora de «nuestro lenguaje», no podría haber explicación de él, o correlación de él con el mundo, en términos sociológicos, o zoológicos, o materialistas, en ninguno de los varios sentidos actuales de esa expresión. Desde luego, no podría haber una explicación del mismo que fuese «idealista», en el sentido *explicativo* de ese término frecuentemente usado, *e. g.* por los escritores marxistas, de una explicación dada en términos de ideas o pensamientos condicionantes, pues no hay ideas o pensamientos afuera para condicionarlo. Sin embargo, si bien no podríamos explicarlo en ninguno de estos modos, podríamos de alguna manera hacerlo más claro para nosotros reflexionando sobre él, como quien dice ejercitándolo autoconscientemente; no desde luego considerando alternativas —pues lo que estoy actualmente considerando no puede tener alternativas comprensibles a él—, sino moviéndonos alrededor reflexivamente dentro de nuestra concepción de las cosas y percibiendo cuándo empezaba uno a hallarse cerca del límite por la creciente incomprensibilidad de las cosas consideradas desde cualquier punto de vista remoto al que haya uno virado. De lo que uno se volvería consciente al reflexionar así es de algo como: *cómo procedemos*. Y *cómo procedemos* es un asunto de cómo pensamos, y hablamos, e intencional y socialmente nos conducimos: esto es, asuntos de nuestra experiencia.

Así como el fenomenalismo, considerado como una forma de idealismo trascendental, dio todo en términos de algo mental, aunque, en el único sentido en que podía decir que todo era mental, ese enunciado era falso; así *nuestro* lenguaje, en este sentido en que su ser como es no tiene explicación empírica, nos muestra todo como parece a nuestros intereses, nuestras preocupaciones, nuestras actividades, aunque, en el único sentido en que podríamos decir significativamente que determinaban todo, ese

enunciado sería falso. El hecho de que de este modo todo pueda ser expresado sólo por vía de los intereses y las preocupaciones humanos, las cosas que son expresiones de la mente y que no pueden en última instancia ser explicadas en ningunos términos adicionales: eso provee los fundamentos, sugiero, para llamar a tal concepción una especie de *idealismo* (y no del absurdo tipo «agregativo»). La historia de la filosofía poskantiana podría, en cualquier caso, conducirlo a uno a esperar que hubiese lugar para tal concepción.

## El relativismo

Tenemos aquí, en un vago borrador, el bosquejo de una concepción. No he ofrecido todavía fundamento alguno para la aserción de que Wittgenstein la sostuvo. De hecho, no voy a afirmar nada tan fuerte como que él la sostuvo. Me parece que tanto la naturaleza de la concepción, como la naturaleza del material del último Wittgenstein, hacen difícil apoyar cualquier aserción no matizada de ese tipo. Ofrezco este modelo y su conexión implicada con el trabajo anterior como un modo de mirar ese material posterior y evaluarlo. Pero ofreceré algunas consideraciones que sugieren que la influencia del tipo de concepción que he bosquejado ha de sentirse en la obra última, y que la referencia a ella puede ayudar a explicar algunas características curiosas e insatisfactorias de esa obra. En particular, puede ayudarnos a entender el uso que hace Wittgenstein de «nosotros». Para alcanzar cualquier entendimiento sobre ese tema, tenemos que abordarlo a través del terreno poco incitante del relativismo.

Al tratar de distinguir hace un poco la versión trascendental de «los límites de nuestro lenguaje significan los límites de nuestro mundo» de una versión empírica, sugerí una posible versión empírica que yo caballerosamente etiqueté como la hipótesis whorfiana, al efecto de que el lenguaje (estrechamente concebido) condicionaba la cosmovisión (ampliamente concebida). Eso fue útil como un ejemplo (sea que represente o no las concepciones de Whorf). Contiene, debiéramos advertir, tres elementos diferentes. El primero es que toma el lenguaje en un sentido estrecho, y el segundo es que ofrece el lenguaje en ese sentido como la explicación de la cosmovisión. La tercera característica es que lo que es explicado, o lo sería si fuese verdadera tal teoría,[5] son varias cosmovisiones diferentes, sostenidas por distintos subgrupos humanos: hay más de un grupo de personas que se llamarían a sí mismas «nosotros». Ahora, eso desde luego se sigue de los primeros dos puntos, puesto que el lenguaje en el sentido estrecho difiere en los respectos supuestamente relevantes de un grupo humano a otro. Pero, sin dejar de estar ofreciendo una teoría empírica, uno podría abandonar el primer punto y mantener el segundo y el tercero: así, uno supondría que había explicaciones empíricas de diferencias en cosmovisiones locales, pero que no yacían en las diferencias del lenguaje en el sentido estrecho.

Ahora bien, por lo que concierne al primer punto, supongo que Wittgenstein no estaba muy interesado, en estas conexiones, en el lenguaje en el sentido estrecho, y que

él característicamente usa el término «lenguaje» de un modo muy extensivo, para abarcar la cosmovisión más que para ubicarse en un contraste estrecho y explicativo respecto de la misma. De ahí su notoriamente generoso uso de la expresión «juego de lenguaje»; de ahí, también, en la dirección inversa, por así decirlo, la tendencia a usar «forma de vida» para referirse a alguna práctica lingüística muy modesta. Como Putnam[6] ha dicho justamente, «[el] apego [de los wittgensteinianos] a la expresión "forma de vida" parece ser directamente proporcional al grado de absurdidad de ésta en un contexto dado». El sentido más estrecho de «lenguaje» no parece ser un factor importante en ninguna de las explicaciones que Wittgenstein quisiera considerar de las variaciones de la cosmovisión entre grupos humanos. Surge, entonces, la pregunta de si está interesado en cualesquiera explicaciones en absoluto.

Pienso, de hecho, que no está básicamente interesado en tales explicaciones, y por una razón que, sugeriré, se vincula con nuestra cuestión central. No obstante, a veces dice cosas que *prima facie* no excluirían la posibilidad de la explicación. Al menos, piensa que un modo diferente de mirar al mundo y hablar acerca de él podría volverse comprensible en términos de diferentes *intereses:* «Pues aquí la vida seguiría un curso diferente. — Lo que es interesante para nosotros podría no serlo para *ellos*. Allí otros conceptos dejarían de ser inconcebibles. En efecto, conceptos *esencialmente* distintos sólo en estas condiciones son concebibles». [*Zettel*, 388.] Sugerencias de un tipo similar han de encontrarse en las inmediaciones (378, 380), y en el fragmento precedente podría detectarse un señalamiento a un tipo más específico de explicación (aunque difícilmente una que justifique lo que suena como un tono de leve atrevimiento): «Quiero decir: una educación absolutamente distinta de la nuestra también podría ser el fundamento de conceptos completamente distintos». [387.] En la obra *On Certainty*, nuevamente, tenemos el reconocimiento de que un «juego de lenguaje» cambia a lo largo del tiempo (256), y el modelo del río (96 y ss.), en el que algunas proposiciones endurecidas pueden formar el banco, que guía a otras proposiciones más fluidas, pero con el tiempo se pueden acumular nuevos pedazos, y viejos pedazos pueden ser barridos: esto ofrece el *hecho* del cambio diacrónico, y no excluye, sino alienta incluso, la posibilidad de explicar tal cambio. Así, tanto en el tiempo como en el espacio social, la variedad y el cambio son posibles, y, por lo que a esto concierne, presumiblemente podríamos tener algunas explicaciones de esa variedad y cambio. Otros modos de ver el mundo no son imaginativamente inaccesibles a nosotros; por el contrario, es una de las metas de Wittgenstein alentar tal imaginación. Podemos considerar alternativas, como en los ejemplos que ya he mencionado; y hay, desde luego, muchas más en que sugiere cómo personas con diferentes intereses y preocupaciones podrían describir, clasificar y ver el mundo de modo diferente de nosotros—. Así, las diferentes imágenes del mundo, según han sido introducidas hasta aquí, no son inaccesibles entre sí. Aquellas que tenían una imagen podrían llegar a ver el punto (en términos de intereses, etc.) de otra imagen, y también quizá llegar a entender por qué aquellas que la tenían, la tenían. Bajo esa luz, podrían reflexionar también sobre su propia imagen del mundo y entender, quizá, en parte por qué la tenían. Así, al hablar de estos varios lenguajes o imágenes del mundo,

parece como si *no* estuviésemos hablando de cosas con las que sus sujetos están trascendentalmente relacionados, en términos del idealismo que hemos discutido.

Ahora bien, nada de esto implica todavía nada acerca de la comparación *evaluadora* de diferentes imágenes del mundo. Hemos dicho que son accesibles entre sí, en alguna medida, pero eso no dice nada, o no mucho, acerca de si uno pudiera compararlas respecto a su adecuación. En relación, más aún, con aquellos elementos en la imagen del mundo que pretenden ser portadores de verdad, nada ha sido todavía determinado acerca de si hay alguna base objetiva a partir de la cual un «nosotros» pudiera llegar a reconocer la mayor verdad de lo que fue creído por otro «nosotros». Pero, de hecho, como es bien sabido, Wittgenstein tiende a decir cosas que arrojan gran duda sobre esa posibilidad, y no menos en su última obra. Así, *On Certainty* dice (94):

> Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso.
>
> 95. Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas.

Y, de modo revelador, en *On Certainty* 298: «Que estemos completamente seguros de tal cosa no significa tan sólo que cada uno aisladamente tenga certeza de ello, sino que formamos parte de una comunidad unida por la ciencia y la educación». Hay muchas observaciones, nuevamente, que aseveran cosas tales como que las razones sólo pueden ser dadas dentro de un juego, y llegan a un fin en los límites del juego (*Philosophische Grammatik*, p. 55), que nuestro modo de representación es un juego de lenguaje (*Philosophical Investigations*, p. 50), que la «gramática» no puede ser justificada (*Philosophische Bermerkungen*, p. 7), y que el juego de lenguaje no es razonable o irrazonable, sino que está ahí, como nuestra vida (*On Certainty* 559). Ni tampoco hay duda alguna de que Wittgenstein incluyó en la fuerza de estas observaciones el tipo de juego de lenguaje que un grupo humano pudiera perseguir y del cual otro careciera. Así, en *On Certainty*, una vez más:

> 609. Supongamos que encontramos algunas personas que no lo consideran una razón concluyente. ¿Cómo nos lo deberíamos imaginar? En lugar del físico, consultan al oráculo. (Por eso los consideramos primitivos.) ¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? — Si decimos que es «incorrecto», ¿no partimos de nuestro juego del lenguaje para *combatir* el suyo?
>
> 610. Y ¿tenemos o no derecho a combatirlo? Por supuesto, apoyaríamos nuestra manera de actuar en todo tipo de frases hechas.
>
> 612. He dicho que «combatiría» al otro — pero ¿no le daría *razones*? Sin duda; pero ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la *persuasión*. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas.)

Ahora bien, nada de esto, ni su negación, se sigue meramente de la idea de que hay

diferentes grupos humanos coexistiendo empíricamente con diferentes imágenes del mundo que son (en el sentido anterior, no ambicioso) accesibles entre sí. Ni se sigue de una concepción o conjunto de concepciones que todavía no he mencionado, pero a las que retornaré brevemente al final de estas observaciones, a saber, la concepción que ha sido detectada por Dummett en gran parte del trabajo reciente, al efecto de que *verdad* debe ser reemplazada por, o interpretada en términos de, la noción de *condiciones que justifican una aserción*. Llamaré sumariamente a esta concepción el constructivismo de Wittgenstein. Si bien el constructivismo debe hacer que la investigación y la especulación se detengan en lo que hemos sido entrenados para percibir como un fundamento adecuado, esto no implica nada acerca de lo que los diferentes grupos humanos pueden o no pueden haber estado entrenados para percibir como tal fundamento, ni acerca de qué pudieran ser entrenados para percibir como un fundamento, ni acerca de qué encontrarían ellos natural hacer al enfrentarse a conflictos con lo que ellos piensan que ya conocían. El constructivismo puede decirnos algo acerca del conocimiento *humano*, no acerca del de grupos más estrechos.

Los elementos relativistas que hemos agregado a esta escena son extra, y no se siguen del resto. Pero, una vez que están ahí, tienen un curioso y desconcertante efecto retroactivo (por así decirlo) sobre el resto, pues se recordará que una consideración que usé al caracterizar una interpretación trascendental de «los límites de nuestro lenguaje significan los límites de nuestro mundo» fue que las características de nuestro lenguaje, así concebidas, no eran asunto de explicación empírica; y, por ende, a la inversa, que cuando estábamos tratando con lo que pudiera ser empíricamente explicado, no teníamos tal ítem trascendentalmente aislado. Pero, si agregamos las concepciones relativistas, parece como si la pregunta de si algo es empíricamente explicable o no es relativa a un lenguaje; pues tal explicación, y, *a fortiori*, las formas particulares de explicación científica, son meramente algunos juegos de lenguaje entre otros. Así, nuestra concepción de otra imagen del mundo como algo accesible, y empíricamente relacionado con la nuestra, puede ser meramente una función de nuestra imagen del mundo; como, desde luego, puede serlo nuestro supuesto entendimiento de los signos proveniente del otro grupo como indicadores de que sus miembros tienen el mismo sentimiento. Así, perdemos control en este nivel de la idea de que son *realmente* accesibles. Una vez que esa alarma ha sonado uno puede, desde luego, empezar a perder los beneficios duramente ganados del «nosotros» en vez del «yo», pues si nuestro supuesto entendimiento científico de las prácticas de los otros grupos ha de verse meramente en términos de cómo son aquellas prácticas *para nosotros*, y si nuestra experiencia de otras formas de vida está ineludible y no trivialmente condicionada por nuestra propia forma de vida, entonces uno podría preguntarse qué es lo que hace detenerse después de todo a la duda solipsista de que mi experiencia, que es supuestamente de otros individuos y la forma de vida que comparto con ellos, no puede dejar de ser una experiencia solamente de cómo son las cosas *para mí*.

El punto se puede formular también así: que se halla la más grave dificultad (familiar desde ciertas posiciones en la filosofía de las ciencias sociales) en proponer la existencia

independiente de grupos culturalmente distintos con diferentes cosmovisiones, y a la vez mantener también que cualquier acceso que tengamos a ellos está ineludible y no trivialmente condicionado por nuestra propia cosmovisión, pues la misma cuestión con la que empezamos, la de la existencia y relativa accesibilidad de las diferentes cosmovisiones, se convierte ella misma en una función de una cosmovisión. De hecho, lo que tenemos aquí es un análogo exacto, en el nivel social, del solipsismo agregativo.

Por lo que concierne a las ciencias sociales, es digna de mencionar una cierta concepción que es mantenida por algunos seguidores de Wittgenstein, y que quizá recibe aliento confuso del área que estamos considerando. Ésta es una concepción al efecto de que es posible entender y al menos explicar por partes otras perspectivas, siempre que el entendimiento sea internalista y la explicación no causal.[7] Suponer que eso se seguía de consideraciones epistemológicas generales al nivel que estamos considerando sería un embrollo, que representaría algo así como el solipsismo agregativo (en el nivel social), pues si la inaccesibilidad relativista ha prevalecido, entonces solamente hay dos opciones: o bien uno está sumergido en, o es idéntico a, un miembro original del otro sistema social, en cuyo caso no tiene explicaciones en absoluto (excepto la propia, si es que es autoconsciente), o bien uno está necesariamente trayéndole a él la propia perspectiva conceptual, en cuyo caso ello no será menos así si lo que uno está trayendo es *Verstand* y una redescripción gestaltista, o está trayendo una explicación causal. Desde luego, puede haber otras buenas razones para preferir el primer tipo de explicación, pero el proyecto no puede meramente seguirse de alguna historia relativista acerca de la pluralidad de los juegos de lenguaje humanos, como algunas veces parece suponerse.

Los elementos relativistas introducen una incertidumbre persistente en la interpretación del «nosotros», lo cual no solamente hace poco clara la aplicación de las concepciones de Wittgenstein, sino que deja sin aclarar qué tipo de concepciones son. Las referencias de éste al cambio conceptual y a las diferentes perspectivas de distintos grupos tienen una vaguedad persistente que deja sin claridad qué tanto espacio se supone que hay para la explicación. Mencioné anteriormente varios casos en los que Wittgenstein al menos parecía dejar espacio a la posibilidad de explicación. Pero el alcance o determinación de las explicaciones para las que dejó espacio fue, por lo que concierne a las sugerencias ahí ofrecidas, excesivamente bajo: así, Wittgenstein se refirió algunas veces en los términos más débiles a lo que otras personas podrían encontrar interesante, o relacionó su práctica de un modo ampliamente funcional con sus intereses. En alguna parte, sin duda, estas características del trabajo se deben al odio de Wittgenstein a la petulancia de la ciencia natural, algo que no me parece fácil en su caso de distinguir de un odio a la ciencia natural. Su uso de la iluminación gestaltista puede despojar de sentido, en vez de asistir, a una explicación adicional y más sistemática; para adaptar una observación de Kreisel,[8] cuando el niño pregunta por qué las personas en el otro lado del mundo no se caen, muchos podrían dar una explicación en términos de la gravedad que actúa hacia el centro de la Tierra, pero Wittgenstein trazaría un círculo con un hombre-alfiler sobre él, lo voltearía hacia abajo, y diría: «Ahora *nosotros* caemos en el espacio».

Más allá de eso, sin embargo, las dificultades en las que hemos entrado plantean la pregunta de si Wittgenstein está realmente pensando en absoluto en términos de grupos de seres humanos reales cuyas actividades podríamos querer entender y explicar. Pienso que la respuesta a ello es básicamente «no»; no estamos preocupados tanto por la epistemología de diferentes cosmovisiones, mucho menos aún por la metodología de las ciencias sociales, como por los modos de explorar nuestra cosmovisión. Lo que nos incumbe es la imaginación, y las observaciones vagamente funcionalistas a que nos referimos antes no son el bosquejo de una explicación, sino una ayuda a la imaginación, para hacer de una práctica diferente una idea más familiar para nosotros, y, por ende, hacernos más conscientes de la práctica que tenemos. Vistas bajo esta luz, las alternativas no son el tipo de alternativas socialmente reales, relativísticamente inaccesibles o no, que hemos estado discutiendo, ni son ofrecidas como objetos posibles de algún tipo de explicación. En vez de ello, el negocio de considerarlas es parte de la tarea de encontrar nuestro camino dentro de nuestra propia concepción, tanteando la vía de salida hacia los puntos en que empezamos a perder el control de ella (o ella su control sobre nosotros), y las cosas se vuelven desesperanzadoramente extrañas para nosotros. Las alternativas imaginadas no son alternativas *ante* nosotros; son alternativas *para* nosotros, que marcan cuán lejos podemos ir y aun así permanecer dentro de nuestro mundo; dejar este mundo no significaría que viéramos algo diferente, sino meramente que habíamos cesado de ver.

## El idealismo no relativista

El relativismo, entonces, no es realmente el asunto. Si bien el «nosotros» de las observaciones de Wittgenstein frecuentemente luce como el «nosotros» de nuestro grupo en tanto es contrastado con otros grupos humanos, ello es básicamente engañoso. Tal «nosotros» no es su preocupación primaria, e incluso si uno admite concepciones tales como la doctrina de la «aserción justificada», la determinación del significado por la práctica social, y así consecutivamente, todo eso deja sin explorar qué tanto *comparte* la humanidad en el camino de la práctica racional. Ni tampoco es cuestión de que al final se relativice el «nosotros» asimilándolo a la humanidad. No podemos excluir la posibilidad de que haya otras criaturas usuarias de un lenguaje cuya imagen del mundo pudiera ser accesible a nosotros. Debe, una vez más, ser una pregunta empírica qué grado de aislamiento conceptual está representado por qué grupos en el universo: grupos *con* los que nosotros podríamos estar en el universo. Si son grupos con los cuales estamos en el universo, y podemos entender ese hecho (a saber, que son grupos con un lenguaje, etc.), entonces ellos también *pertenecen* al «nosotros». Así, aun cuando diga mucho Wittgenstein acerca de los significados que *nosotros* entendemos que están relacionados con *nuestra* práctica, y así consecutivamente, ese *nosotros* resulta ser sólo superficialmente y a veces un *nosotros* en contra de otros *en* el mundo, y así el tipo de *nosotros* que tiene una práctica contrapuesta a otras que son posibles en el mundo. Dejando detrás el confundido y confuso lenguaje del relativismo, uno se encuentra con un *nosotros* que no es un grupo en vez de otro en el mundo en absoluto, sino el

descendiente plural de ese idealista *yo* que también no era un ítem en vez de otro en el mundo.

Pero si ése es el tipo de *nosotros* con el que uno está ocupado, no se seguiría otra vez (al menos desde este muy general nivel de consideración) que cualquier límite pudiera ser puesto por adelantado al entendimiento científico de la práctica y los significados humanos, pues si nosotros diferimos empíricamente de otros grupos en el universo con respecto a la imagen del mundo que tenemos, entonces tal vez sería posible encontrar una explicación de esa diferencia, en términos de nuestra diferente evolución, nuestra situación en distintos ambientes en el universo, o lo que fuera. Pero si pudiéramos hacer eso para nosotros (esto es, la humanidad) en el caso de haber otros con los cuales compararnos, entonces podría no ser imposible, aunque podría ser más difícil, hacerlo para nosotros sin nuestro conocimiento de otros, o sin haber otros. Incluso si nosotros, la humanidad, fuéramos el único grupo en el mundo, un idealismo trascendental de primera persona del plural no podría excluir por sí misma la posibilidad de un entendimiento empírico o científico de por qué, como personas que han evolucionado de un modo particular sobre un planeta particular, tenemos el tipo de imagen del mundo que tenemos, aun cuando tal explicación tendría que estar, una vez más, dentro de los límites de nuestro lenguaje, en el único sentido de «nuestro» en el cual se significaran los límites de nuestro mundo. Pero si todo eso es posible, queda poco del pensamiento de que aquellos límites son *límites* en absoluto: podría resultar con este tipo de idealismo, también, que «cuando sus implicaciones son seguidas estrictamente, coincide con el realismo puro».

No obstante, por más que ello fue así en el caso del *Tractatus*, el trabajo mismo, notoria y profesadamente, trató, no obstante, de ir más allá de ello. Terminaré sugiriendo que la obra última puede ser vista como si tratara de hacer eso, o más bien no evitara hacer eso, con sus propios elementos de un idealismo pluralizado. Esto tiene que ver con lo que anteriormente llamé el «constructivismo». Éste tiene muchas raíces, particularmente en la teoría del conocimiento, acerca de las cuales no trataré de decir nada. Pero un pensamiento central que contiene es el que puede formularse diciendo que nuestros enunciados tienen el significado que les damos, y de ello se supone que se siguen algunas consecuencias importantes, respecto a que su lógica no es capaz de determinar la realidad más allá, por así decirlo, de lo que fue puesto en ella en primer lugar. De modo relacionado, la noción de «verdad» ha de ser reemplazada por (o interpretada en términos de) un llamado a las condiciones que se ha determinado que son apropiadas para la aserción de un enunciado dado.[9] Pero no es fácil ver, al menos de entrada, cómo si este conjunto de concepciones no es una trivialidad, que no tiene consecuencias importantes en absoluto, puede evitar tener consecuencias muy sorprendentes, pues considérese el siguiente esquema de argumento que he discutido de una forma ligeramente diferente en otra parte:[10]

(i) *«S»* tiene el significado que le damos.

(ii) Una condición necesaria de que le demos a *«S»* el significado es *Q*.

(ii) Una condición necesaria de que le demos a *«S»* el significado es *Q*.

*ergo* (iii) A menos que *Q, «S»* no tendría un significado.

(iv) Si *«S»* no tuviese significado, *«S»* no sería verdad.

*ergo* (v) A menos que *Q, «S»* no sería verdad.

Parece como si debiera haber algo erróneo con este argumento, puesto que cualquier número de sustitutos de *Q* en (ii) que se relacionen con la existencia humana, el uso del lenguaje, etc., lo hacen verdadero para cualquier *«S»* que uno guste, y puesto que (i) es supuestamente verdadero para cualquier *«S»*, y (iv) para cualquier *«S»* verdadero, podemos obtener la verdad de cualquier *«S»* verdadero dependiente de la existencia humana, etc.; esto es, demostrar el idealismo irrestricto. Ahora bien, conforme a algunas concepciones tradicionales, no hay necesidad de encontrar nada erróneo en el argumento para evitar esto, puesto que (i) será tomado como verdadero justamente en caso de que *«S»* nombre un enunciado, y en ese caso (v) sería inocuamente verdadero, como significando «A menos que *Q, "S"* no expresaría una verdad», pero eso, desde luego, no implicaría: menos que *Q*, no *S*. Pero no es obvio que para las concepciones del último Wittgenstein, y en particular para la teoría de la aserción justificada, podamos tan fácilmente trazar una línea entre el enunciado *«S»* que expresa la verdad, y lo que es el caso si *S*. Wittgenstein, desde luego, algunas veces habla en estas conexiones como si estuviera hablando simplemente acerca de los enunciados de los lenguajes naturales, y produce resultados muy extraños, como en *Investigaciones filosóficas* I, 381: «¿Cómo reconozco que este color es el rojo? — Una respuesta sería: "He aprendido castellano"», lo cual es una traducción de «Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist? — Eine Antwort wäre: "Ich habe Deutsch gelernt"». Pero al menos ése es un caso de alguien *que sabe* algo, y las dificultades, aunque reveladoras, son comparativamente superficiales. Pero si estamos considerando qué sería verdadero si…, y si hemos de reemplazar la noción de condiciones de verdad con la de condiciones de aserción, y si hemos de conceder, lo que Wittgenstein seguramente sostiene, que para que algo haya llegado a ser una condición de aserción para un enunciado dado debe estar involucrada ciertamente una práctica humana, y quizá una decisión humana, entonces algo tiene que hacerse si hemos de evitar, incluso, el idealismo empírico. La cosa obvia a hacer es considerar la plática acerca de lo que sería el caso si no hubiese seres humanos, lenguaje, etc., como la plática acerca de lo que *justificaría* la aserción de ciertos enunciados que en verdad entendemos (de los cuales las condiciones de aserción son fijas). Eso destierra el idealismo empírico, puesto que remueve cualquier referencia a fijación por convención de la escena hipotética mente no poblada, y no registra ningún caso de fijación de convenciones. Pero daría razón para reflexionar que cualquier suposición dada es determinada sólo porque, en la teoría, hay en algún punto una decisión de contar ciertas condiciones como adecuadas para la aserción. Esa reflexión es más radical, y pretende ser más radical, que el banal pensamiento, al mantenerse a distancia de un enunciado que describe un evento

no humano, de que si no hubiese eventos no humanos no habría tal enunciado. El punto surge en cambio en el pensamiento de que la determinación de la realidad proviene de lo que hemos decidido o estamos dispuestos a contar como determinado: «Tenemos un sistema de colores como tenemos un sistema de números. Tales sistemas, ¿residen en *nuestra* naturaleza o en la naturaleza de las cosas? ¿Cómo hay que expresar eso? — *No* en la naturaleza de los números o de los colores». [*Zettel*, 357.] La reticencia acerca de cómo decirlo proviene una vez más de un problema familiar en el *Tractatus:* cómo decir una supuesta verdad filosófica que, si es expresada, debe ser tomada como si significara una falsedad empírica, o peor, pues, desde luego, si nuestra plática acerca de los números ha sido determinada por nuestras decisiones, entonces un resultado de nuestras decisiones es que debe carecer de sentido decir que cualquier cosa acerca de un número ha sido determinada por nuestras decisiones. La dependencia de las matemáticas respecto de nuestras decisiones, en el único sentido en que ocurre —pues claramente no puede significar una dependencia empírica respecto de decisiones históricas—, es algo que se muestra en lo que estamos y no estamos dispuestos a considerar como sentido, y no ha de ser formulado en observaciones acerca de decisiones; y de modo similar en otros casos. La nueva teoría del significado, al igual que la vieja, apunta en la dirección de un idealismo trascendental, y comparte también el problema de que estemos siendo conducidos a formularlo en formas que se requiere que sean entendidas, si es que lo son en absoluto, de una manera equivocada.

[1] Hacker, p. 59. [Las citas de los textos de Wittgenstein proceden de las siguientes traducciones: *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1997; *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, y *Zettel*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1997 (T.).]

[2] Esta definición excluye la teoría completada de Berkeley de ser un ejemplo de idealismo empírico. No obstante, claramente Kant se hallaba en lo correcto al distinguir las concepciones de Berkeley de las del idealismo trascendental. No debemos, para el presente propósito, perseguir las importantes distinciones que se necesitan aquí.

[3] No trataré de discutir cómo ha de entenderse el segundo hecho. Para el punto estrechamente relacionado de que la versión de los «dos lenguajes» del fenomenalismo no es neutral acerca de la realidad, *cf*. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Oxford, 1962), pp. 60-61.

[4] *Cf*. la objeción de Moore a lo que él suponía que era una consecuencia del egoísmo en la ética: *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), p. 99. [Hay traducción al español de esta obra: *Principia Ethica*, UNAM, México, 1959.]

* Palabras que se refieren a entidades discretas en contraste con masas. [T.]

[5] Las referencias a la teoría, como las referencias a Whorf, funcionan meramente como un representante o sustituto en el argumento. No entro en las dificultades que rodean a tal teoría, como la de caracterizar independientemente su *explanandum*.

[6] *Language, Belief and Metaphysics*, Kiefer y Munitz (eds.) (SUNY Press, 1970), p. 60.

[7] Se trata, desde luego, de una concepción idealista, en lo que llamé antes el sentido «explicativo» del término.

[8] G. Kreisel, «Wittgenstein's Theory and Practice of Philosophy», *British Journal for the Philosophy of Science*, xi (1960), pp. 238-252. El propio uso de Kreisel del punto va más allá que cualquier cosa aquí sugerida y en una dirección más bien diferente.

[9] Véase M. Dummett, «Wittgenstein's Philosophy of Mathematics», *Phil. Rev*. (1959), reed. en su *Truth and Other Enigmas* (Duckworth, Londres, 1978).

[10] «Knowledge and Meaning in the Philosophy of Mind», *Phil. Rev*., LXXV (1966), reimpreso en *Problems of the Self* (Cambridge, 1973), cap. 8 [*Problemas de yo*, UNAM, México, 1986].

# Bernard Williams: Publicaciones filosóficas completas

Williams también escribió muchos ensayos sobre ópera y muchos artículos de periodismo ocasional. Los primeros serán publicados todos juntos en un libro a su debido tiempo. Los últimos, muchos de los cuales son de tipo filosófico, están incluidos en una selecta bibliografía intitulada «Bernard Williams: Writings of Political Interest», en *In the Beginning Was the Deed* (véase la referencia abajo).

## *Libros*

*Morality: An Introduction to Ethics*, Harper & Row, Nueva York, 1972. Penguin, Harmondsworth, 1973. Cambridge University Press, Cambridge, 1976; Canto Edition, con nueva introducción, 1993.

Traducción alemana: *Der Begriff der Moral*, Reclam, Leipzig, 1978.

Traducción francesa: véase *La fortune morale*, 1994.

Traducción italiana (de la Canto Edition): *La moralità: un'introduzione all'etica*, Einaudi, Roma, 2000.

Traducción polaca: *Moralność: Wprowadzenie do etyki*, Fundacia Aletheia, Varsovia, 2000.

Traducción rumana: *Introducere in ética*, Editura Alternative, Bucarest, 1993.

*Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Traducción alemana: *Probleme des Selbst*, Reclam, Leipzig, 1978.

Traducción al español: *Problemas del yo*, UNAM, México, 1986.

Traducción italiana: *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milán, 1990.

*A Critique of Utilitarianism*. En *Utilitarianism: For and Against*, J. J. C. Smart y Bernard Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Traducción alemana: *Kritik des Utilitarismus*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1979.

Traducción al español: *Utilitarismo: pro y contra*, Tecnos, Madrid, 1981.

Traducción francesa: *Utilitarisme: le pour et le contre*, Le Champ Ethique. Labor et Fides, Ginebra, 1997.

Traducción italiana: *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Nápoles, 1985.

*Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin; Hassocks: Harvester Press, Harmondsworth, 1978. Reimpreso con una nueva introducción de John Cottingham, Routledge, Londres, 2005.

Traducción alemana: *Descartes: Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*, Athenaeum, Fráncfort del Meno, 1981.

Traducción al español: *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, UNAM, México, 1995.

*Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Traducción alemana: *Moralischer Zufall*, Hain, Königstein, 1984.

Traducción italiana: *Sorte morale*, Il Saggiatore-Mondadori, Milán, 1987.

Traducción en español: *La fortuna moral*, UNAM, México, 1993.

*Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Books, Londres; Harvard University Press, Cambridge, 1985.

Traducción alemana: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Rotbuch Verlag, Hamburgo, 1999.

Traducción al español: *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1997.

Traducción francesa: *L'éthique et les limites de la philosophie*, Editions Gallimard, París, 1990.

Traducción italiana: *L'etica e i limiti della filosofía*, Laterza, Bari, 1987.

Traducción japonesa: *Ikikata ni tsuite tetsugaku wa nani ga Ieru ka*, Sangyoutosho K. K., Tokio, 1993.

*Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1993. (Sather Classical Lectures, vol. 57.)

Traducción alemana: *Scham, Schuld und Notwendigkeit*, Polis, vol. 1. Berlín, Akademie Verlag, 2000.

Traducción francesa: *La honte et la nécessité*, Presses Universitaires de France, París, 1997.

*La fortune morale*, Presses Universitaires de France, París, 1994. (=*Morality* + selecciones de *Problems of the Self, Moral Luck*, y *Making Sense of Humanity*.)

*Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

*Der Wert der Wahrheit*, trad. de Joachim Schulte, Passagen Verlag, Viena, 1998.

*Plato: The Invention of Philosophy*, Phoenix / Orion, Londres, 1998. Reimpreso en *The Sense of the Past* (2006), detalles abajo.

*Ile wolnośći powinna mieć wola?*, Fundacia Aletheia, Varsovia, 1999. (= Traducción polaca de artículos seleccionados.)

*Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton,

2002.

Traducción alemana: *Wahrheit und Wahrhaftigeit*, Surhrkamp, Fráncfort del Meno, 2003.

Traducción francesa: *Vérité et véracité: Essai de généalogie*, Gallimard, París, 2005.

Traducción italiana: *Genealogia della verità: storia e virtù del dire il vero*, Fazi Editore, Roma, 2005.

*In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, Geoffrey Hawthorn (ed.), Princeton University Press, Princeton, 2005.

*The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Myles Burnyeat (ed.), Princeton University Press, Princeton, 2006.

*Philosophy as a Humanistic Discipline*, A. W. Moore (ed.), Princeton University Press, Princeton, 2006.

## *Libros editados*

(Con A. C. Montefiore.) *British Analytical Philosophy*, Routledge, Londres, 1966.

Traducción italiana: *Filosofia analitica inglese*, Lerici, Roma, 1967.

(Con A. K. Sen.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Traducción italiana: *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milán, 1984.

## *Artículos*

En general, no se incluyen las referencias a reimpresiones de artículos, excepto en

[PS]: *Problems of the Self*

[ML]: *Moral Luck*

[MSH]: *Making Sense of Humanity*

[IBD]: *In the Beginning Was the Deed*

[SP]: *The Sense of the Past*

*[PHD]: Philosophy as a Humanistic Discipline*

«Tertullian's Paradox», en *New Essays in Philosophical Theology*, Anthony Flew y Alasdair Macintyre (eds.), SCM Press, Londres, 1955. *[PHD]*

«Personal Identity and Individuation», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57 (1956-1957). *[PS]*

«Metaphysical Arguments», en *The Nature of Metaphysics*, D. F. Pears (ed.), Macmillan, Londres, 1957. *[PHD]*

«Pleasure and Belief», *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. vol. 33 (1959). *[PHD]*

«Descartes», en *A Dictionary of Philosophy and Philosophers*, J. O. Urmson (ed.), Hutchinson, Londres, 1960.

«Personal Identity and Bodily Continuity—a Reply», *Analysis*, 21 (1960). *[PS]*

«Mr. Strawson on Individuals», *Philosophy*, 36 (1961). *[PS]*

«The Individual Reason», *The Listener* (16 de noviembre, de 1961).

«Democracy and Ideology», *Political Quarterly*, 32 (1961).

«The Idea of Equality», en *Politics, Philosophy and Society*, Peter Laslett y W. G. Runciman (eds.), Blackwell, Oxford, 1962. *[PS* e *IBD]*

«Aristotle on the Good: A Formal Sketch», *Philosophical Quarterly*, 12 (1962). *[SP]*

«La certitude du cogito», en *Cahiers du Royaumont*, vol. 4, Editions de Minuit, París, 1962.

Texto en inglés: «The Certainty of the Cogito», en *Descartes: A Collection of Critical Essays*, W. Doney (ed.), Doubleday, Nueva York, 1967.

«Freedom and the Will», con una *posdata*, en *Freedom and the Will*, D. F. Pears (ed.), Macmillan, Londres, 1963.

«Imperative Inference», *Analysis*, supl. vol. 23 (1963). *[PS]*

«Hume on Religion», en *David Hume: A Symposium*, D. F. Pears (ed.), Macmillan, Londres, 1963. *[SP]*

«Ethical Consistency», *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. vol. 39 (1965). *[PS]*

«Morality and the Emotions», Discurso inaugural, Bedford College, Londres, 1965. Reimpreso en *Morality and Moral Reasoning: Five Essays in Ethics*, J. Casey (ed.), Londres, Methuen, 1971. *[PS]*

«Imagination and the Self», British Academy Annual Philosophical Lecture, 1966. *[PS]*

«Consistency and Realism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. vol. 40 (1966). *[PS]*

«Descartes», en *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), Macmillan y Free Press, Nueva York; Collier-Macmillan, Londres, 1967.

«Hampshire, S. N», en *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), Macmillan y Free Press, Nueva York; Collier-Macmillan, Londres, 1967.

«Rationalism», en *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), Macmillan y Free Press, Nueva York; Collier-Macmillan, Londres, 1967.

«Knowledge and Meaning in the Philosophy of Mind», *Philosophical Review*, 79 (1968). *[PS]*

«Has «God» a Meaning?», *Question*, 1 (1968).

Traducción alemana: «Der unverzichtbare Gehalt des christlichen Glaubens», en *Glaube und Vernunft*, N. Hoerster (ed.), Deutsche Taschenbuch Verlag, Múnich, 1979. Reclam, Leipzig, 1985.

«Descartes», Ontological Argument: A Comment», en *Fact and Existence*, J. Margolis (ed.), Blackwell, Oxford, 1969.

«Existence-Assumptions in Practical Thinking: Reply to Körner», en *Fact and Existence*, J. Margolis (ed.), Blackwell, Oxford, 1969.

«Philosophy», en *General Education: A Symposium on the Teaching of Non-Specialists*, Michael Yudkin (ed.), Penguin, Harmondsworth, 1969.

«The Self and the Future», *Philosophical Review*, 79 (1970). *[PS]*

«Are Persons Bodies?», en *The Philosophy of the Body: Rejections of Cartesian Dualism*, S. Spicker (ed.), Quadrangle Books, Chicago, 1970. *[PS]*

«Genetics and Moral Responsibility», en *Morals and Medicine*, BBC Publications, Londres, 1970.

«Deciding to Believe», en *Language, Belief, and Metaphysics*, H. E. Kiefer y M. K. Munitz (eds.), State University of New York Press, Albany, 1970. *[PS]*

«The Temporal Ordering of Perceptions and Reactions: Reply to O'Shaughnessy», en *Perception: A Philosophical Symposium*, F. Sibley (ed.), Methhuen, Londres, 1971.

«Conversation on Moral Philosophy», en *Modern British Philosophy*, B. Magee (ed.), Secker and Warburg, Londres, 1971.

«Knowledge and Reasons», en *Problems in the Theory of Knowledge*, G. H. von Wright (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1972. *[PHD]*

«The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*», en *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy. Essays Presented to Gregory Vlastos*, E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y R. M. Rorty (eds.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. *[SP]*

«The Makropoulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality.» *[PS]*

«Egoism and Altruism.» *[PS]*

Comentarios en *The Law and Ethics of AIDS and Embryo Transfer*, CIBA Foundation Symposium, 17, Elsevier/North-Holland, Ámsterdam, 1973.

«Wittgenstein and Idealism», en *Understanding Wittgenstein*, Godfrey Vesey (ed.), Royal Institute of Philosophy Lectures, 7. Macmillan, Londres, 1974. *[ML Y SP]*

«The Truth in Relativism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1974-1975). *[ML]*

«Rawls and Pascal's Wager», *Cambridge Review* (28 de febrero de 1975). *[ML]*

«Persons, Character and Morality», en *The Identities of Persons*, A. Rorty (ed.), University of California Press, Berkeley / Los Angeles, 1976. *[ML]*

«Utilitarianism and Moral Self-Indulgence», en *Contemporary British Philosophy*, H. D. Lewis (ed.), Allen & Unwin, Londres, 1976. (Ser. 4.) *[ML]*

«Moral Luck», *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. vol. 59 (1976). *[ML]*

«The Moral View of Politics», *The Listener* (3 de junio de 1976).

«Thinking about Abortion», *The Listener* (1° de septiembre de 1977).

«Linguistic Philosophy», en *Men of Ideas*, B. Magee (ed.), BBC Publications, Londres, 1978.

«Politics and Moral Character», en *Public and Private Morality*, Stuart Hampshire (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1978. *[ML]*

Introducción a Isaiah Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Hogarth Press, Londres, 1978.

Conclusión a *Morality as a Biological Phenomenon*, Gunther Stent (ed.), Dahlem Konferenzen, Berlín, 1978. University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1980.

[Con David Wiggins] Introducción a *Ethics, Value and Reality: Selected Papers of Aurel Kolnai*, Athlone, Londres, 1978.

«Another Time, Another Place, Another Person», en *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer, with His Replies to Them*, G. Macdonald (ed.), Macmillan, Londres, 1979. *[ML]*

«Conflicts of Values», en *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*, A. Ryan (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1979. *[ML]*

«Internal and External Reasons», en *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*, T. R. Harrison (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1979. *[ML]*

«Political Philosophy and the Analytical Tradition», en *Political Theory and Political Education*, M. Richter (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1980. *[PHD]*

«Moral Obligation and the Semantics of 'Ought'», *Proceedings of the Fifth Kirchberg Wittgenstein Conference*, 1980.

Versión revisada: « "Ought" and Moral Obligation». *[ML]*

«L'éthique et la philosophie analytique», *Critique* (París, agosto-septiembre de 1980).

«Philosophy», en *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, M. Finley (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1981. *[SP]*

«Justice as a Virtue», en *Essays on Aristotle's Ethics*, A. Rorty (ed.), University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1981. *[ML* Y *SP]*

«Practical Necessity», en *Philosophical Frontiers of Christian Theology: Essays Presented to Donald Mackinnon*, S. Sutherland y B. Hebblethwaite (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982. *[ML]*

«"Cratylus" Theory of Names and Its Refutation», en *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, M. Schofield y M. Nussbaum (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982. *[SP]*

«The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics», Henry Sidgwick Memorial Lecture, 1982. *Cambridge Review* (7 de mayo de 1982). *[MSH* Y *SP]*

«Evolution, Ethics, and the Representation Problem», en *Evolution from Molecules to Men*, D. S. Bendall (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1983. *[MSH]*

«Space Talk: The Conversation Continued» (Comentario sobre *Social Justice in the Liberal State* de B. Ackerman), *Ethics*, 93 (1983).

«Descartes. Use of Skepticism», en *The Skeptical Tradition*, Myles Burnyeat (ed.), University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1983. *[SP]*

«Professional Morality and Its Dispositions», en *The Good Lawyer: Lawyers "Roles and Lawyers", Ethics*, David Luban (ed.), Maryland Studies in Public Philosophy.

Rowman and Allenheld, Totowa, N. J., 1983. *[MSH]*

«Präsuppositionen der Moralität», en *Bedingungen der Möglichkeit: «Transcendental Arguments» und Transcendentales Denken*, E. Schaper y W. Vossenkuhl (eds.), Klett-Cotta, Stuttgart, 1984.

«The Scientific and the Ethical», en *Objectivity and Cultural Divergence*, S. Brown (ed.), Royal Institute of Philosophy Lectures, 17, Cambridge University Press, Cambridge, 1984. [Versión abreviada del capítulo 8 de *Ethics and the Limits of Philosophy*.]

«Morality, Scepticism and the Nuclear Arms Race», en *Objections to Nuclear Defence: Philosophers on Deterrence*, N. Blake y K. Pole (eds.), Routledge, Londres, 1984.

«Formal and Substantial Individualism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 85 (1984-1985) *[MSH]*.

«Theories of Social Justice—Where Next?», en *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*, S. Guest y A. Milne (eds.), Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie, 21, F. Steiner, Stuttgart, 1985.

«Ethics and the Fabric of the World», en *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*, T. Honderich (ed.), Routledge, Londres, 1985. *[MSH]*

«What Slopes Are Slippery?», en *Moral Dilemmas in Modern Medicine*, M. Lockwood (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1985. *[MSH]*

*How Free Does the Will Need to Be?*, The Lindley Lecture, 1985, University of Kansas Press, Lawrence, 1986. *[MSH]*

«L'intervista di *Politeia:* Bernard Williams», *Politeia* (Milán, invierno de 1986).

«Formalism and Natural Language in Moral Philosophy», en *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Jules Vuilleman y J. Vrin (eds.), para la Fundación Singer-Polignac, París, 1986.

«Types of Moral Argument against Embryo Research», en *Human Embryo Research: Yes or No?*, Tavistock Publications, para la fundación CIBA, Londres, 1986. Reimpreso en *BioEssays*, 6 (1987).

«Hylomorphism», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4 (1986). *Festschrift* para J. L. Ackrill, Michael Woods (ed.). *[SP]*

Introducción a René Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, J. Cottingham (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1986. *[SP]*

«Reply to Simon Blackburn» (reseña de *Ethics and the Limits of Philosophy*), *Philosophical Books*, 27 (1986).

Comments on Amartya Sen's Tanner Lectures, 1985, en Amartya Sen, *The Standard of Living*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

«The Primacy of Dispositions», en *Education and Values: The Richard Peters Lectures*, Graham Haydon (ed.), University of London Institute of Education, Londres, 1987. *[PHD]*

«Descartes», en *The Great Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, B.

Magee (ed.), BBC Publications, Londres, 1987.
«The Structure of Hare's Theory», en *Hare and Critics: Essays in Moral Thinking*, Douglas Seanor y N. Fotion (eds.), *Festschrift* para R. M. Hare, Oxford University Press, Oxford, 1988. *[PHD]*
«Formal Structures and Social Reality», en *Trust: Making and Breaking Co-operative Relations*, Diego Gambetta (ed.), Blackwell, Oxford, 1988. *[MSH]*
«What Does Intuitionism Imply?», en *Human Agency: Language, Duty, and Value. Philosophical Essays in Honor of J. O. Urmson*, J. Moravscik y C. C. W. Taylor (eds.), Stanford University Press, Stanford, 1988. *[MSH]*
«Evolutionary Theory: Epistemology and Ethics», en *Evolution and lts Influence*, Alan Grafen (ed.), Herbert Spencer Lectures, 1986. Clarendon Press, Oxford, 1989. *[MSH]*
«Dworkin on Community and Critical Interests», *California Law Review*, 77 (1989).
«Modernita e vita etica», en *Etica e vita quotidiana*, Biblioteca del Mulino, Bolonia, 1989. Texto en inglés: «Modernity and the Substance of Ethical Life». *[IBD]*
«Voluntary Acts and Responsible Agents», Hart Lecture, Oxford, 1987. *Oxford Journal of Legal Studies*, 10 (1989). *[MSH]*
«Social Justice: The Agenda in Social Philosophy for the Nineties», *Journal of Social Philosophy*, 20 (1989).
«Internal Reasons and the Obscurity of Blame», *Logos*, 10 (1989). *[MSH]*
Réplica al presidente: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 90 (1989-1990).
«Who Might I Have Been?», en *Human Genetic Information: Science, Law and Ethics*, CIBA Fundación Symposium, 149. John Wiley & Sons, Chichester, 1990.
Versión revisada: «Resenting One's Own Existence». *[MSH]*
«Notre vie éthique» (fragmento del prefacio a la traducción francesa de *Ethics and the Limits of Philosophy*), *Esprit* (11 de noviembre de 1990).
«The Need to Be Sceptical», *Times Literary Supplement* (16 de febrero de 1990).
«Making Sense of Humanity», en *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines*, James Sheenan y Morton Sosna (eds.), Proceedings of Stanford University Centennial Conference, 1987. University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1991. *[MSH]*
«Saint-Just's Illusion: Interpretation and the Powers of Philosophy», *London Review of Books* (29 de agosto de 1991). *[MSH]*
«Subjectivism and Toleration», en *A. J. Ayer: Memorial Essays*, A. Phillips Griffiths (ed.), University of California Press, Berkeley / Los Ángeles, 1992. *[PHD]*
«Must a Concern for the Environment Be Centred on Human Beings?», en *Ethics and the Environment*, C. C. W. Taylor (ed.), Corpus Christi College, Oxford, 1992. *[MSH]*
«Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism», *Common Knowledge*, 1 (1992). *[IBD]*

Introducción al *Teeteto* de Platón, trad. de M. J. Levett, rev. por Myles Burnyeat, Hackett, Indianapolis, 1992. *[SP]*

«Moral Incapacity», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 92 (1992-1993). *[MSH]*

«Nietzsche's Minimalist Moral Psychology», *European Journal of Philosophy*, 1 (1993). *[MSH* Y *SP]*

«Who Needs Ethical Knowledge?», en *Ethics*, A. P. Griffiths (ed.), Royal Institute of Philosophy Lectures, 1992. Cambridge University Press, Cambridge, 1993. *[MSH]*

«Moral Luck: A Postscript», en *Moral Luck*, Daniel Statman (ed.), State University of New York Press, Albany, 1993. *[MSH]*

«Les vertus de la vérité», en *Le respect*, C. Audard (ed.), Editions Autrement, París, 1993.

«Pagan Justice and Christian Love», en *Virtue, Love and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos*, Terence Irwin y Martha C. Nussbaum (eds.), Academic Printing and Publishing, Edmonton, 1994. *[SP]*

«Descartes and the Historiography of Philosophy», en *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, John Cottingham (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1994. *[SP]*

«The Actus Reus of Dr Caligari», *Pennsylvania Law Review*, 142 (mayo de 1994). *[PHD]*

«Replies», en *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, J. E. J. Altham y Ross Harrison (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

«Ethics», en *Philosophy: A Guide through the Subject*, A. C. Grayling (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995.

«Identity and Identities», en *Identity: Essays Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford*, Henry Harris (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995. *[PHD]*

«Acts and Omissions, Doing and Not Doing», en *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory. Essays in Honour of Philippa Foot*, Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), Oxford University Press, Oxford, 1995. *[MSH]*

«La philosophie devant l'ignorance», *Diogène*, 169 (Editions Gallimard, París, 1995).

Texto en inglés: «Philosophy and the Understanding of Ignorance», en la correspondiente edición en inglés de *Diogenes*, Berghahn Books, Oxford. *[PHD]*

«Acting as the Virtuous Person Acts», en *Aristotle and Moral Realism*, Robert Heinaman (ed.), Keeling Colloquium, 1, 1994. UCL, Londres, 1995. *[SP]*

«A Further Introduction», en *The Blackwell Companion to Philosophy*, N. Bunnin y E. P. Tsui-James (eds.), Blackwell, Oxford, 1996.

«Truth in Ethics», en *Truth in Ethics*, Brad Hooker (ed.), Blackwell, Oxford, 1996.

«Censorship in a Borderless World», Faculty Lecture, 16, Facultad de Artes y Ciencias Sociales. National University of Singapur, Singapur, 1996.

«Values, Reasons, and the Theory of Persuasion», en *Ethics, Rationality and Economic*

*Behaviour*, Francesco Farina, Frank Hahn y Stefano Vannucci (eds.), Oxford University Press, Oxford, 1996. *[PHD]*

«The Politics of Trust», en *The Geography of Identity*, Patricia Yaeger (ed.), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.

«Toleration: An Impossible Virtue?», en *Toleration: An Elusive Virtue*, David Heyd (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1996.

«History, Morality and the Test of Reflection», en Christine Korsgaard *et al., The Sources of Normativity*, Onora O'Neill (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

«Truth, Politics and Self-Deception», *Social Research*, 63, núm. 3 (otoño de 1996). *[IBD]*

«The Women of Trachis: Fictions, Pessimism, Ethics», en *The Greeks and Us: Essays in Honor of Arthur W. H. Adkins*, R. B. Louden y P. Schollmeier (eds.), University of Chicago Press, Chicago, 1996. *[SP]*

«La tolérance: question politique on morale?», *Diogène*, 176 (Editions Gallimard, París, 1996).

Texto en inglés: «Toleration: A Political or Moral Question?», en la correspondiente edición en inglés de *Diogenes*, Berghahn Books, Oxford. *[IBD]*

«Dallo stato di natura alla genealogia», *Studi Perugini*, 2 (1996).

«Shame, Guilt and the Structure of Punishment», *Festschrift* para the Margrit Egner-Stiftung Prize, Zúrich, 1997.

«Stoic Philosophy and the Emotions: Reply to Richard Sorabji», en *Aristotle and After*, R. Sorabji (ed.), Boletín del Institut of Classical Studies, supl. 68, Institut of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, Londres, 1997.

«Forward to Basics», en *Equality*, Jane Franklin (ed.), Discusiones del reporte de la Comisión sobre Justicia Social, IPPR, Londres, 1997.

«Plato against the Immoralist», en *Platons Politeia*, Otfried Höffe (ed.), Akademie Verlag, Berlín, 1997. *[SP]*

«Moral Responsibility and Political Freedom», *Cambridge Law Journal*, 56 (1997). *[PHD]*

«Berlin, Isaiah», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), Routledge, Londres, 1998.

«Virtues and Vices», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), Routledge, Londres, 1998.

«Did Thucydides Invent Historical Time?», Jahrbuch 1996-1997, Wissenschafts-kolleg zu Berlin. Nicolaische Verlagsbuchhandlung, Berlín, 1998.

Versión revisada: *Representations*, 19 (2001).

Prefacio a Angelika Krebs, *Ethics of Nature*, Walter de Gruyter, Berlín, 1999.

«Tolerating the Intolerable», en *The Politics of Toleration in Modern Life*, Susan Mendus (ed.), Edinburgh University Press, Edimburgo, 1999. Duke University Press, Durham, 2000. *[PHD]*

«In the Beginning Was the Deed», en *Deliberative Democracy and Human Rights*, Harold Hongju Koh y Ronald C. Slye (eds.), Yale University Press, New Haven, 1999. *[IBD]*

«Naturalism and Genealogy», en *Morality, Reflection, and Ideology*, E. Harcourt (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2000.

«Philosophy as a Humanistic Discipline», Third Annual Royal Institute of Philosophy Lecture, 2000. *Philosophy*, 75 (octubre de 2000). *[PHD]*

«Die Zukunft der Philosophie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48 (2000).

Texto en inglés: «What Might Philosophy Become?» *[PHD]*

«Understanding Homer: Literature, History and Ideal Anthropology», en *Being Human: Anthropological Universality in Transdisciplinary Perspectives*, Neil Roughley (ed.), Walter de Gruyter, Berlín, 2000. *[SP]*

«Liberalism and Loss», en *The Legacy of Isaiah Berlin*, Mark Lilla, Ronald Dworkin y Robert Silvers (eds.), New York Review of Books, Nueva York, 2001.

«Some Further Notes on Internal and External Reasons», en *Varieties of Practical Reasoning*, Elijah Millgram (ed.), MIT Press, Cambridge, 2001.

«Foreword: Some Philosophical Recollections», en *Wittgensteinian Themes: Essays in Honour of David Pears*, David Charles y William Child (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2001.

«From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value», *Philosophy and Public Affairs*, 30 (2001). *[IBD]*

Introducción a Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Bernard Williams (ed.), trad. de Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. *[SP]*

«Why Philosophy Needs History», *London Review of Books* (17 de octubre de 2002).

«Plato's Construction of Intrinsic Goodness», en *Perspectives on Greek Philosophy: S. V. Keeling Memorial Lectures in Ancient Philosophy 1991-2002*, R. W. Sharples (ed.), Ashgate, Londres, 2003. *[SP]*

«Relativism, History, and the Existence of Values», en Joseph Raz *et al., The Practice of Value*, R. Jay Wallace (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2003.

«Unerträgliches Leiden», en *Zum Glück*, Susan Neiman y Matthias Kroß (eds.), Akademie Verlag, Berlín, 2004.

Texto en inglés: «Unbearable Suffering». *[SP]*

«Realism and Moralism in Political Theory.» *[IBD]*

«The Liberalism of Fear.» *[IBD]*

«Human Rights and Relativism.» *[IBD]*

«Conflicts of Liberty and Equality.» *[IBD]*

«Censorship.» *[IBD]*

«Humanitarianism and the Right to Intervene.» *[IBD]*

«Three Reasons for Talking about Collingwood.» *[SP]*

«The Human Prejudice.» *[PHD]*

*Reseñas selectas*

*Moral Judgement*, de D. Daiches Raphael, en *Mind* (1957).

*The Contemplative Activity*, de Pepita Haezrahi, en *Mind* (1957).

*Language and the Pursuit of Truth*, de John Wilson, en *Times Literary Supplement* (11 de enero de 1957) (publicado anónimamente).

*The Revolution in Philosophy*, de A. J. Ayer *et al.*, G. Ryle (ed.), en *Philosophy* (1958).

*Aesthetics and Criticism*, de H. Osborne, en *Mind* (1958).

*Plato Today*, de R. H. S. Crossman, en *Spectator* (11 de julio de 1959).

*English Philosophy since 1900*, de G. J. Warnock, en *Philosophy* (1959).

*The Four Loves*, de C. S. Lewis, en *Spectator* (1° de abril de 1960).

*The Forms of Things Unknown*, de Herbert Read, en *Spectator* (29 de julio de 1960).

Descartes, *Discourse on Method*, trad. de A. Wollaston, en *Spectator* (26 de agosto de 1960).

*The Liberal Hour*, de J. K. Galbraith, en *Spectator* (4 de noviembre de 1960).

*Kennedy or Nixon?*, de Arthur Schlesinger Jr., en *Spectator* (4 de noviembre de 1960).

*Thought and Action*, de Stuart Hampshire, en *Encounter* (1960).

*Ethics since 1900*, de Mary Warnock, en *Philosophical Books* (1960).

*Sketch for a Theory of the Emotions*, de J.-P. Sartre, en *Spectator* (3 de agosto de 1962).

*Sense and Sensibilia: Philosophical Essays*, de J. L. Austin, *Oxford Magazine* (6 de diciembre de 1962).

*The Concept of a Person*, de A. J. Ayer, en *New Statesman* (27 de septiembre de 1963).

*Morals and Markets*, de H. B. Acton, en *Guardian* (1° de abril de 1971).

*Responsibility*, de Jonathan Glover, *Mental Health* (1971).

*Education and the Development of Reason*, R. F. Deardon, P. H. Hirst y R. S. Peters (eds.), *Times Literary Supplement* (abril de 1972).

*A Theory of Justice*, de John Rawls, en *Spectator* (22 de junio de 1972).

*Beyond Freedom and Dignity*, de B. F. Skinner, en *Observer* (marzo de 1972).

*Essays on Austin*, G. J. Warnock y J. O. Urmson (eds.), *New Statesman* (31 de agosto de 1973).

*What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, de Hubert Dreyfus, en *The New York Review of Books* (15 de noviembre de 1973).

*Essays on Wisdom*, Renford Bambrough (ed.), en *Times Literary Supplement* (31 de agosto 1974).

*The Socialist Idea*, Stuart Hampshire y L. Kolakowski (eds.), en *Observer* (5 de enero de 1975).

*Anarchy, State, and Utopia*, de R. Nozick, en *Times Literary Supplement* (17 de enero de 1975).

*The Life of Bertrand Russell*, de R. W. Clark, en *The New York Review of Books* (4 de marzo de 1976).

*The Tamarisk Tree: My Quest for Liberty and Love*, de Dora Russell, en *The New York Review of Books* (4 de marzo de 1976).

*My Father Bertrand Russell*, de Katharine Tait, en *The New York Review of Books* (4 de marzo de 1976).

*Bertrand Russell*, de A. J. Ayer, en *The New York Review Books* (4 de marzo de 1976).

*Reflections on Language*, de Noam Chomsky, en *The New York Review of Books* (11 de noviembre de 1976).

*On Noam Chomsky: Critical Essays*, de Noam Chomsky, Gilbert Harman (ed.), *The New York Review of Books* (11 de noviembre de 1976).

*Ethics of Fetal Research*, de Paul Ramsey, en *Times Literary Supplemen* (5 de septiembre de 1975).

*The Selfish Gene*, de R. Dawkins, en *New Scientist* (4 de noviembre de 1976).

*The Fire and the Sun*, de Iris Murdoch, en *New Statesman* (5 de agosto de 1977).

*Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, de Paul Levy, en *Observer* (28 de octubre de 1979).

*Thinking*, de G. Ryle, K. Kolenda (ed.), en *London Review of Books* (octubre de 1979).

*Life Chances*, de R. Dahrendorf, en *Observer* (27 de enero de 1980).

*Rubbish Theory*, de Michael Thompson, en *London Review of Books* (febrero de 1980).

*Lying*, de Sissela Bok, en *Political Quarterly* (1980).

*Logic and Society* y *Ulysses and the Sirens*, de Jon Elster, en *London Review of Books* (1° de mayo de 1980).

*The Culture of Narcissism*, de Christopher Lasch, en *London Review of Books* (17 de julio de 1980).

*Nihilism and Culture*, de Johan Goudsblom, en *London Review of Books* (17 de julio de 1980).

*Religion and Public Doctrine in England*, de M. Cowling, en *London Review of Books* (2 de abril de 1981).

*Nietzsche on Tragedy*, de M. S. Silk, en *London Review of Books* (mayo de 1981).

*Nietzsche: A Critical Life*, de Ronald Hayman, en *London Review of Books* (mayo de 1981).

*Nietzsche, Volume 1*: *The Will to Power as Art*, de Martin Heidegger, trad. de David Farrell, *London Review of Books* (mayo de 1981).

*After Virtue*, de A. MacIntyre, en *Sunday Times* (22 de noviembre de 1981).

*Philosophical Explanations*, de R. Nozick, en *The New York Review of Books* (18 de febrero de 1982).

*The Miracle of Theism*, de John Mackie, en *Times Literary Supplement* (11 de marzo de 1983).

*Offensive Literature*, de John Sutherland, *London Review of Books* (17 de marzo de 1983).

*Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, de R. Rorty, *The New York Review*

*of Books* (28 de abril de 1983). Reimpreso en *Reading Rorty*, Alan Malachowski (ed.), Blackwell, Oxford, 1990.

*Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 1, en *Observer* (22 de enero de 1984).

*Reasons and Persons*, de D. Parfit, *London Review of Books* (7 de junio de 1984).

*Critical Philosophy and Journal of Applied Philosophy. Times Higher Education Supplement* (15 de junio de 1984).

*Wickedness*, de Mary Midgley, en *Observer* (7 de octubre de 1984).

*Secrets*, de Sissela Bok, en *London Review of Books* (18 de octubre de 1984).

*The Secrets File*, de D. Wilson, en *London Review of Books* (18 de octubre de 1984).

*Choice and Consequence*, de Thomas Schelling, en *Economics and Philosophy* (1985).

*Privacy: Studies in Social and Cultural History*, de Barrington Moore, Jr., en *The New York Review of Books* (25 de abril de 1985).

*Ordinary Vices*, de Judith Shklar, en *London Review of Books* (6 de junio de 1985).

*Immorality*, de Ronald Milo, en *London Review of Books* (6 de junio de 1985).

*The Right to Know*, de Clive Ponting, en *Times Literary Supplement* (4 de octubre de 1985).

*The Price of Freedom*, de Judith Cook, en *Times Literary Supplement* (4 de octubre de 1985).

*Taking Sides*, de Michael Harrington, en *New York Times Book Review* [mediados de 1980].

*A Matter of Principle*, de Ronald Dworkin, en *London Review of Books* (17 de abril de 1986).

*The View from Nowhere*, de Thomas Nagel, en *London Review of Books* (7 de agosto de 1986).

*The Society of Mind*, de Marvin Minsky, en *The New York Review of Books* (11 de junio de 1987).

*Whose Justice? Which Rationality?*, de Alasdair MacIntyre, en *Los Angeles Tribune* (1988). Reimpreso en *London Review of Books* (5 de enero de 1989).

*Intellectuals*, de Paul Johnson, en *The New York Review of Books* (20 de julio de 1989).

*Contingency, Irony, and Solidarity*, de Richard Rorty, en *London Review of Books* (noviembre de 1989).

*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, de Charles Taylor, en *The New York Review of Books* (8 de noviembre de 1990).

*Realism with a Human Face*, de Hilary Putnam, en *London Review of Books* (7 de febrero de 1991).

*The Saturated Self*, de Kenneth J. Gergen, en *New York Times* (23 de junio de 1991).

*Political Liberalism*, de John Rawls, en *London Review of Books* (13 de mayo de 1993).

*Inequality Reexamined*, de Amartya Sen, en *London Review of Books* (noviembre de 1993).

*The Therapy of Desire*, de Martha Nussbaum, en *London Review of Books* (octubre de 1994).

*The Limits of Interpretation*, de Umberto Eco, en *The New York Review of Books* (2 de febrero de 1995).

*Interpretation and Over Interpretation*, de Umberto Eco *et al*., Stefan Collini (ed.), en *The New York Review of Books* (2 de febrero de 1995).

*Six Walks in the Fictional Woods*, de Umberto Eco, en *The New York Review of Books* (2 de febrero de 1995).

*Apocalypse Postponed*, de Umberto Eco, Robert Lumley (trad. y ed.), en *The New York Review of Books* (2 de febrero de 1995).

*Misreadings*, de Umberto Eco, trad. de William Weaver, en *The New York Review of Books* (2 de febrero de 1995).

*How to Travel with a Salmon and other Essays*, de Umberto Eco, trad. de William Weaver, en *The New York Review of Books* (2 de febrero de 1995).

*The Last Word*, de Thomas Nagel, en *The New York Review of Books* (19 de noviembre de 1998).

# Índice general

*Sumario*
*Prefacio*, por Patricia Williams
*Introducción*, por Myles Burnyeat

LOS GRIEGOS

I. *El legado de la filosofía griega*
Los griegos y la historia de la filosofía
La filosofía clásica y lo clásico filosófico
Lo que tenemos
El nacimiento de la metafísica
Apariencia y realidad
Conocimiento y escepticismo
La investigación ética
Lectura ulterior
II. Las traquinias: *ficciones, pesimismo, ética*
III. *Para comprender a Homero: literatura, historia y antropología ideal*

SÓCRATES Y PLATÓN

IV. *La justicia pagana y el amor cristiano*
La justicia pagana
La reforma socrática
El valor infinito
V. *Introducción al* Teeteto *de Platón*
Breve bibliografía
VI. *Platón contra el inmoralista*
VII. *La analogía entre la ciudad y el alma en la* República *de Platón*

Glosario de palabras griegas no traducidas
VIII. *La construcción platónica de la bondad intrínseca*
IX. *La teoría de los nombres de* Crátilo *y su refutación*
Nota final
X. *Platón: la invención de la filosofía*
El desarrollo de Platón
Los diálogos socráticos
La virtud no es todavía conocimiento
El desafío ético
Saliendo de la caverna
La filosofía de Platón y la negación de la vida
Los diálogos
Bibliografía

## ARISTÓTELES

XI. *La conducta de la persona virtuosa*
XII. *Aristóteles sobre el bien: un bosquejo formal*
XIII. *La justicia como una virtud*
XIV. *Hilemorfismo*

## DESCARTES

XV. *El uso del escepticismo por Descartes*
XVI. *Ensayo introductorio sobre las* Meditaciones *de Descartes*
XVII. *Descartes y la historiografía de la filosofía*

## HUME

XVIII. *Hume sobre la religión*

## SIDGWICK

XIX. *El punto de vista del universo: Sidgwick y las ambiciones de la ética*

## NIETZSCHE

XX. *La psicología moral minimalista de Nietzsche*
Nietzsche, Wittgenstein y la extracción de la teoría
Naturalismo y realismo en la psicología moral
Ilusiones del yo
El blanco de la culpa
Conclusión
XXI. *Introducción a* La gaya ciencia
XXII. *«Hay muchos tipos de ojos»*
XXIII. *El sufrimiento insoportable*

## R. G. COLLINGWOOD

XXIV. *Un ensayo sobre Collingwood*
Tres razones para hablar acerca de Collingwood
Estilo
La historia de la filosofía
La recuperación del pasado
Metafísica y presuposiciones
Collingwood y Wittgenstein

## WITTGENSTEIN

XXV. *Wittgenstein y el idealismo*
El solipsismo y el *Tractatus*
Solipsismo e idealismo
El relativismo
El idealismo no relativista

*Bernard Williams: publicaciones filosóficas completas*

Bernard Williams fue uno de los filósofos más importantes del siglo XX y un ensayista que destacó por su rigor y la constante preocupación por los desafíos que enfrenta la humanidad. Esos rasgos, que mantuvo durante toda su vida, se encuentran en esta selección de ensayos escritos a lo largo de 40 años y que, en palabras de Myles Burnyeat, "muestran una profundidad de compromiso con la historia de la filosofía que raras veces se encuentra hoy en día en un pensador tan prominente en la escena filosófica contemporánea".

En estas páginas Williams realiza un recorrido por la historia de la filosofía, desde Homero hasta Wittgenstein: de la Grecia antigua de Sócrates, Platón y Aristóteles al surgimiento de la filosofía de Descartes; de Hume y Sidgwick a Nietzsche y Collingwood. El resultado es una selección equilibrada, rica y amplia de aportaciones para la filosofía contemporánea y para la historia de las ideas, y un excelente acercamiento a su obra, de la que sobresalen las magistrales introducciones a las *Meditaciones* de Descartes y a *La gaya ciencia* de Nietzsche, y un conjunto de ensayos hasta hoy inéditos.

Con la publicación de *El sentido del pasado* se completa la tríada iniciada con *La filosofía como una disciplina humanística* (FCE, 2011) y *En el principio era la acción: realismo y moralismo en el argumento político* (FCE, 2012).

www.fondodeculturaeconomica.com

# Índice

Sumario 8
Prefacio, Patricia Williams 10
Introducción, por Myles Burnyeat 16
LOS GRIEGOS 27
I. El legado de la filosofía griega 30
II. Las traquinias: ficciones, pesimismo, ética 75
III. Para comprender a Homero: literatura, historia y antropología ideal 87
SÓCRATES Y PLATÓN 98
IV. La justicia pagana y el amor cristiano 101
V. Introducción al Teeteto de Platón 114
VI. Platón contra el inmoralista 129
VII. La analogía entre la ciudad y el alma en la República de Platón 141
VIII. La construcción platónica de la bondad intrínseca 154
IX. La teoría de los nombres de Crátilo y su refutación 174
X. Platón: la invención de la filosofía 185
ARISTÓTELES 222
XI. La conducta de la persona virtuosa 225
XII. Aristóteles sobre el bien: un bosquejo formal 236
XIII. La justicia como una virtud 248
XIV. Hilemorfismo 260
DESCARTES 271
XV. El uso del escepticismo por Descartes 274
XVI. Ensayo introductorio sobre las Meditaciones de Descartes 290
XVII. Descartes y la historiografía de la filosofía 300
HUME 309
XVIII. Hume sobre la religión 312
SIDGWICK 319
XIX. El punto de vista del universo: Sidgwick y las ambiciones de la ética 322
NIETZSCHE 341
XX. La psicología moral minimalista de Nietzsche 344
XXI. Introducción a La gaya ciencia 357

XXII. «Hay muchos tipos de ojos» 372
XXIII. El sufrimiento insoportable 380
R. G. COLLINGWOOD 389
XXIV. Un ensayo sobre Collingwood 392
WITTGENSTEIN 411
XXV. Wittgenstein y el idealismo 414
Bernard Williams: publicaciones filosóficas completas 433
Índice general 448